MIHAI VOICU

INTERPRETĂRI ŞI COMENTARII DE TEXTE FILOSOFICE

PENTRU LICEE ŞI ADMITERE LA FACULTATE

MOLDOVA

Având la dispoziţie aceste „ modele” de
interpretări-comentarii, precum şi
„ instrumentele” de lucru de la
sfârşitul manualului (dialogul filosofic, analiza
unui text filosofic şi eseul filosofic),
dar şi dicţionarele actuale, dublate de
îndrumarea competentă şi „ monitorizarea”
întreprinse de profesorii de filosofie, la clasă
sau/şi la orele de pregătire suplimentară,
considerăm că elevii vor aborda cu mai multă
îndrăzneală şi dezinvoltură un text filosofic,
lasându-se captivaţi de frumuseţea a ceea
ce oamenii au numit filosofie,
spre binele şi împlinirea fiinţei lor.

MIHAI VOICU

I.S.B.N. 973-572-094-9

Argument

Este de la sine înțeles că studiul filosofiei în liceu conduce cu certitudine la o primă închidere spirituală, mai bine zis, la o „introdeschidere" spirituală a ființei umane permițându-i să înțeleagă ce este lumea, ce loc ocupă în Univers, de unde vine și încotro se îndreaptă, în ce raport se află cu acesta, cu semenii și cu Dumnezeu, să acceadă la marile sensuri ale Existenței. Nu se poate concepe învățământ liceal fără studiul filosofiei, logicii, psihologiei etc.

În cercul Paideiei (educație), un loc important îl ocupă profesorul și manualul. Manualul ocupă un loc privilegiat, la el se raportează și profesorul, dar în primul rând și în fiecare zi elevul. De aceea, manualul trebuie bine conceput, altfel nu-și merită numele de „manual", adică de instrument mânuit pentru autoinstruire și autoeducare.

Din nefericire, actualul manual de filosofie nu are toate atributele esențiale care să permită comprehensiunea categoriilor, a conceptelor, a principiilor, a marilor teme, ale concepțiilor filosofice, într-un cuvânt, a ceea ce numim filosofie și înțelepciune.

Manualul de filosofie este bine conceput, dar, subliniem, nu pentru elevii care nu au parcurs o perioadă de propedeutică (pregătire), perioadă absolut necesară pentru a le permite asimilarea noțiunilor fundamentale și integrarea lor într-un aparat conceptual bine articulat, cu ajutorul căruia să se aventureze în profunzimile labirintice ale unui text filosofic, pentru a întreprinde cu succes o hermeneea (interpretare), în vederea decriptării sensurilor și semnificațiilor.

Fără a critica manualul, considerăm că trebuie spuse cele ce trebuie spuse. Astfel, manualul păcătuieşte prin aceea că nu cuprinde nimic din ceea ce desemnăm prin „istorie a filosofiei". O infimă parte, pentru orientare, era absolut necesară, deoarece „micul dicţionar" de nume proprii ale filosofilor de la sfârşitul manualului nu spune mai nimic cu privire la conceptele şi concepţia fiecărui filosof. Expunerea pe scurt a concepţiei filosofice şi categorisirea fiecărui filosof ar fi oferit elemente de ordine şi ordonare, repere sigure în imensul domeniu al istoriei filosofiei, permiţând elevului să emită judecăţi de valoare competente şi pertinente în activitatea intelectuală de interpretare şi comentare a fragmentelor puse în faţă pentru exersare şi reflecţie.

Fără cunoaşterea şi asimilarea unor noţiuni, categorii, principii, concepţii, sensuri, semnificaţii, relaţii, clasificări, filiaţii, ramificaţii diacronice, şcoli, curente, direcţii, orientări filosofice , fără cunoaşterea filosofului, a operei şi concepţiei sale, studiul marilor probleme - teme ale filosofiei rămâne doar o intenţie nobilă, fără posibilitatea de finalizare , care sporeşte şi mai mult neîncrederea elevului în virtutea benefică, terapeutică şi salvatoare a filosofiei.

Compensatoriu, recomandăm consultarea permanentă a Dicţionarelor filosofice.

A-i pretinde unui elev să facă o interpretare-comentariu de text filosofic, fără ca acesta să posede instrumentele necesare, fără să stăpânească aparatul conceptual, este ca şi cum i s-ar cere să penetreze semnificaţiile unui text dintr-o limbă arhaică. Poate sună cam exagerat, dar, dacă apreciem corect, interpretarea este un act hermeneutic, care se desfăşoară la nivelul metalimbajului - textul filosofic reprezentând limbajul - obiect, care trebuie decriptat pentru a-i releva sensurile şi semnificaţiile. Pentru că elevii nu stăpânesc metalimbajul (care, paradoxal se formează înaintea limbajului - obiect), atunci cînd sunt puşi în faţa unui fragment filosofic, ei nu reuşesc să iasă din acest limbaj-obiect: discursul lor (care ar trebui să exprime judecăţi de valoare - aprecieri, aprobări, dezaprobări, critici competente) rămâne doar o simplă verbalizare (repetare) a cuvintelor puse în text de filosoful în cauză, fără să atingă profunzimile esenţei, semnificaţiile, mesajul filosofic.

Pentru ca elevii să înţeleagă bine la ce se referă exigenţele formulate de către profesorii de filosofie, atunci când aceştia le solicită să facă o interpretare sau un comentariu filosofic, prezentăm succint definiţiile următorilor termeni:

Interpretare - activitate intelectivă de găsire şi stabilire a unor semnificaţii şi sensuri: înţelegere discursivă sau decodificare intelectuală sistematică (*Dicţionar de psihologie*);

Comentariu - apreciere critică a unei probleme, a unui eveniment etc., explicare, explicaţie (*Dicţionar de neologisme*);

Hermeneutică - disciplină teoretică care se ocupă de interpretarea textelor saturate de simbolică, analogii, abstracţiuni în vederea dezvăluirii sensurilor lor ascunse (Dicţionar de psihologie).

Explicaţii asemănătoare întâlnim şi în alte dicţionare pe care nu le mai menţionăm.

Motivele prezentate până aici au fost suficient de puternice pentru a ne determina să elaborăm această lucrare.

Lucrarea este destinată tuturor elevilor ce studiază filosofia în liceu clasele a XII-a şi a XIII-a cursuri de zi şi serale şi în special, elevilor care optează pentru susţinerea examenului de bacalaureat la disciplina filosofie, cât şi candidaţilor care se prezintă la examenul de admitere în facultăţile ce prevăd proba de examen la filosofie (Facultatea de Filosofie, Psihologie, Sociologie, Asistenţă Socială, Logică, Institutul Român de Informaţii, Facultatea de Drept şi alte instituţii).

Am conceput structura lucrării în concordanţă cu obiectivele prevăzute de Programa şcolară actuală de Filosofie şi identică cu structura manualului de filosofie, ediţia 1994, pentru a permite

punerea uşoară şi rapidă în corespondenţă a textelor din manual cu comentariile conţinute.

Comentariile sunt concepute ca unităţi didactice distincte şi autonome, dar care se integrează coerent în subtemele ce configurează structura marilor teme filosofice din manual.

Aproape fiecare temă şi subtemă beneficiază de câte o introducere mai extinsă sau mai restrânsă, permiţând elevilor să se familiarizeze cu conceptele şi problemele ce vor fi supuse reflecţiei prin intermediul fragmentelor (textelor).

De asemenea, aproape fiecare comentariu include elemente biografice referitoare la filosoful supus atenţiei, precum şi elemente definitorii pentru concepţia acestuia, elemente integrate coerent pentru a argumenta interpretarea şi pentru a susţine comentariul.

Luând în considerare faptul că omul se mişcă în spaţiu şi timp - coordonata existenţiale - şi pentru a facilita studiul elevilor, am găsit că este necesară ataşarea unei hărţi, ce poate fi „citită", în strânsă legătură cu un tabel cronologic, acesta cuprinzând pe cei mai de seamă gînditori şi filosofi care s-au succedat de-a lungul istoriei culturii.

Tot la sfîrşitul lucrării, elevii beneficiază de o schemă care cuprinde şcolile filosofice antice şi filiaţia lor.

De asemenea, lucrarea mai cuprinde subiectele şi baremurile de corectare şi notare la examenele de bacalaureat începând de la examenele de admitere la Facultatea de filosofie a Univ. „Al. I. Cuza" din Iaşi, începând cu anul 1993, pentru a oferi elevilor (candidaţi) posibilitatea să-şi facă o imagine despre gradul de dificultate al subiectelor administrate,despre cerinţele formulate şi despre modalităţile de apreciere şi notare a lucrărilor.

Având la dispoziţie aceste „modele" de interpretări - comentarii, precum şi „instrumentele" de lucru de la sfârşitul manualului (dialogul filosofic, analiza unui text filosofic şi eseul filosofic), dar şi dicţionarele actuale, dublate de îndrumarea competentă şi „monitorizarea" întreprinse de profesorii de

filosofie, la clasă sau/şi la orele de pregătire suplimentară, considerăm că elevii vor aborda cu mai multă îndrăzneală şi dezinvoltură un text filosofic, lăsându-se captivaţi de frumuseţea a ceea ce oamenii au numit filosofie, spre binele şi împlinirea fiinţei lor.

Autorul

1. Omul

Motto:
«Omul este nu numai o ființă „care știe", ci o ființă „care știe că știe". »
(P. Teilhard de Chardin, *Apariția omului*).

A. O Problemă fundamentală

1. Măreția omului

Sunt multe întrebările filosofice, dar cele care revin cu cea mai mare frecvență și care suscită mai mult interes sunt cele cu privire la om și existența lui, la locul și rostul lui în Univers, la raporturile lui cu lumea și Divinitatea, la sensul și finalitatea vieții etc.

Dacă în perioada preclasică a filosofiei grecești, gânditorii și-au îndreptat atenția cu deosebire pe problemele găsirii principiilor prime, care să explice geneza și existența nenumăratelor lucruri, fenomene, procese ale lumii, începând cu secolul al V-lea î. Hr., sfera reflecției filosofice se extinde cuprinzând și problematica omului. De fapt, asistăm acum la o comutare a gândirii filosofice de la problemele cosmologice la problemele antropologice. Cel care inițiază acest gen de preocupări este Socrate, considerat astăzi ca fiind întemeietorul ontologiei umanului. El va considera că nu este nici necesar, nici util să se consume atâta energie pentru cunoașterea Cosmosului și consideră că mai întâi omul trebuie să se cunoască pe sine și apoi să încerce să cunoască cerul. Socrate este astfel primul

antropolog filosof, el coboară filosofia din cer pe pământ. „Cunoaşte-te pe tine însuţi" (gnoti seauton) maxima însuşită de el, de pe frontispiciul oracolului de la Delfi, va fi călăuza sa, alături de daimonul său şi pentru care va plăti, în amurgul zilelor, cu viaţa.

Dar nu numai Socrate s-a aplecat asupra omului şi rosturilor sale în această lume. Cel mai mare dintre sofişti, contemporan cu Socrate, Protagoras din Abdera (Tracia) a surprins esenţa omului în cugetarea sa celebră: „omul este măsura tuturor lucrurilor, a celor ce sunt pentru că sunt şi a celor ce nu sunt pentru că nu sunt". Această idee a lui Protagoras a suscitat şi a generat multe şi variate interpretări: una, că omul este centrul lumii şi că la acesta trebuie să ne raportăm permanent, şi alta, care relevă ideea de relativism gnoseologic - dacă fiecare îşi are propriul său adevăr despre sine şi lume, atunci cunoaşterea însăşi nu mai este posibilă.

Parcurgând istoria filosofiei, vom observa că şi alţi gânditori au încercat, în scrierile lor, să explice misterul omului pe pământ. Ne vin în minte gânditorii creştini ai primelor secole de după Hristos, gânditorii Renaşterii, cei ai perioadei moderne şi epocii contemporane. Astfel, Immanuel Kant argumentează că întregul domeniu al filosofiei se poate reduce la patru întrebări:

1. Ce pot să ştiu?
2. Ce trebuie să fac?
3. Ce pot să sper?
4. Ce este omul? arătând că, de fapt primele trei întrebări se reduc la ultima, care este fundamentală.

Omul, ca parte a onticului, a fost studiat din diverse perspective, în fiecare apreciindu-se că esenţa umană ar consta în raţiune (homo sapiens, - tisis) sau în capacitatea omului de a produce cele necesare stingerii nevoilor (homo faber), sau că esenţa umană rezidă din faptul că omul este singura fiinţă care crede într-o divinitate (homo religiosus) etc. Unele din perspective au fost optimiste, altele pesimiste.

La noi, filosoful creştin Petre Ţuţea, referindu-se la om, arată că acesta este „o fiinţă care întreabă şi se întreabă permanent, care încearcă să explice imanenţa (lumea imediată, concretă, de aici) extrapolând ilegitim concluziile sale la transcendeţă (lumea reală, adevărat reală de dincolo).

Există forme multiple care definesc poziţia omului în relaţiile sale cu divinitatea, cu lumea, cu semenii, cu sine.Deşi criticat de unii, Petre Ţuţea relevă un mare adevăr atunci când afirmă, din punctul de vedere al antropolgiei ştiinţifice, că „omul este pieritor, el vine de nicăieri şi merge tot acolo", este „nesfârşit căutător şi întrebător, niciodată atotcunoscător sau deplin cunoscător (...) el se mişcă între imanent şi transcendent, neatingând niciodată realul în absenţa revelaţiei" căci raţiunea sa este neputincioasă pentru a cunoaşte misterele.

Într-adevăr şi Blaga susţine că omul „ştiind sau neştiind trăieşte în orizontul misterului". Omul se mişcă fără revelaţie şi fără graţie, printre semne şi lucruri făcând filosofie, ştiinţă, artă şi tehnică, obţinând foloase, plăceri, comodităţi mintale sau rătăceşte.

Multe se pot afirma despre om ca subiect al reflecţiei filosofice - cu accente optimiste sau pesimiste - cert este însă un lucru: o ontologie împlinită nu poate lăsa în afară o parte a obiectului ei de studiu, partea cea mai importantă - omul. Această idee a devenit atât de puternică încât în cosmologia actuală (deci şi în filosofie) s-a formulat un principiu sau metaprincipiu gnoseologic sau epistemic - principiul antropic. Dacă dorim să avem o concepţie ontologică care să vizeze holistic (gr. holon = întreg) Universul, atunci nu trebuie să eludăm „principiul antropic". Discursul ontologic contemporan trebuie să vizeze „existenţa cu noi şi pentru noi, deoarece determinaţiile universale ale lumii nu au relevanţă cognitivă decât prin şi pentru om, care deşi nu ocupă (spaţial) o poziţie centrală (conform ştiinţei) în Univers, are totuşi o poziţie privilegiată". Deci - un Univers antropic bazat pe „principiul

antropic" formulat în anul 1961 de astronomul Robert Dicke, în urma analizei unor lucrări ale fizicianului P. A . M. Dirac. Acest principiu asertează că: „Universul are proprietățile pe care le are și pe care omul le poate observa deoarece dacă ar fi avut alte proprietăți, omul nu ar fi existat ca observator". La prima vedere formularea acestui principiu pare un sofism sau un joc de cuvinte, dar, decodificând, găsim următoarea explicație: omul există deoarece Universul - independent de om și de conștiința sa - are anumite proprietăți care s-au combinat astfel (numai astfel), făcând posibilă existența structurilor complexe, deci și a omului. Dar s-ar putea interpreta și în alt fel: Universul și evoluția sa au ca scop omul? Sau există o rațiune cosmică, Dumnezeu?

În cele ce urmează vom încerca un comentariu al fragmentului din *Scrieri alese* pus sub titlul „Măreția omului" de către autorii manualului. Pentru aceasta considerăm necesare câteva date de identificare a gânditorului. B. Pascal (1623-1662) - matematician, fizician, logician și filosof francez. În scrierile sale filosofice prezintă omul ca ființă vulnerabilă și slabă datorită simțurilor și imaginației sale, dar și ca pe cea mai măreață creatură, datorită gândirii și conștiinței ce-l diferențiază de restul Universului. Filosofia lui Pascal nu e un sistem, ci o experiență: este propria lui viață lăuntrică, este zbuciumul vieții unui „homo duplex" - omul de știință și omul religios, care există simultan în ființa lui Pascal și între care se duce o luptă acerbă. Cunoașterea vieții lui Pascal și a epocii în care a trăit pot contribui într-o măsură esențială la luminarea operei. Între biografia sa și opera lui Pascal este o fuziune intimă, indisolubilă. Este influențat de lecturile din Epictet și Montaigne.

Totuși fragmentul din *Scrieri alese* reflectă aspecte contradictorii ale gândirii filosofice pascaliene cu privire la om. În descrierea lui Pascal, omul apare ca o ființă complexă, contradictorie. Se observă bine acel homo-duplex: amestec de

spirit și materie, rațiune și pasiune, vicii și virtuți. Tabloul e dur ca un rechizitoriu, denunțând și exagerând imperfecțiunile ființei umane. Măcinat de îndoială, pradă iluziilor, tristeții și nenorocirilor, omul lui Pascal pare hărăzit unui destin sumbru. Dar nu este așa, căci din ultima parte a fragmentului transpare umanismul pascalian. În ciuda erorilor, incertitudinilor, nefericirilor, într-un cuvânt a imperfecțiunilor proprii omului, Pascal îi atribuie conștiență despre propriile-i limite sau imperfecțiuni, conștiență care îi conferă o poziție privilegiată în Univers și față de acest Univers. „Omul nu este decât o trestie, cea mai slabă din natură; dar este o trestie cugetătoare (...), pe când Universul, care oricând îl poate strivi cu forța sa, nu are conștiința despre acest lucru".

B. Ce este omul ?

Întrebarea comportă răspunsuri variate, eterogenitatea acestora depinzând de multitudinea domeniilor spirituale din care este privită această ființă plină de mister și de felul trăsăturilor sau notelor considerate esențiale de către cel sau cei care o definesc. Astfel, definițiile formulate de un anatomist, de un psiholog, economist, antropolog, politolog, filosof sau teolog etc. vor fi diferite, ireductibile. De pildă, psihologul va considera omul ca ființă înzestrată cu psihic structurat pe nivele, cel mai important, esențial fiind conștientul. Acestei însușiri îi va adăuga pe cea a limbajului articulat, secondată de însușirile de afectivitate și de voliție. Economistul va considera omul ca agent economic, capabil să utilizeze resursele în vederea atingerii anumitor scopuri; antropologul va defini omul ca ființă care se opune naturii (deși este parte a naturii) prin cultură. Filosoful va defini omul ca ființă rațională, capabilă de semnificare și explicare, de descoperire a adevărului. În fine, teologul va considera că omul este singura creatură care are

reprezentări despre, şi crede într-o divinitate atotputernică, atotştiutoare şi care transcende orizontul său existenţial.

Observăm că diferenţele specifice din structurile definiţiilor de mai sus sunt foarte mari, tocmai pentru că fiecare din cei care au încercat să definească omul a considerat ca note definitorii, esenţiale, alte însuşiri. Vom releva deosebirea dintre psiholog şi teolog, în speţă dintre definiţiile lor, prin felul cum au considerat una şi aceeaşi realitate - psihicul sau sufletul, dacă ne este permisă sinonimia celor doi termeni. Astfel, se ştie că, în timp ce psihologul, ca om de ştiinţă (laică) consideră psihicul omului (sufletul) de natură ideală, dar muritor, căci el dispare atunci când corpul moare, teologul consideră că sufletul omului este nemuritor pentru că este de natură divină, el nu dispare nici chiar după moartea trupului.

2. Omul este o fiinţă cugetătoare

Filosoful dualist R. Descartes, într-un anume fel, se aseamănă în privinţa concepţiei despre om cu teologul nostru. El consideră că la baza existeţei lucrurilor şi fiinţelor stau două principii: întinderea (res extensa = corpul) şi gândirea (res cogitans = cugetul, gândirea). El acordă o mai mare esenţialitate gândirii, pe care o consideră o cauză primă, un principiu al existenţei omului: „ ...cogito, ergo sum") gândesc, deci exist. Împreună cu filosoful Descartes putem spune că esenţa omului este gândirea. Este interesantă de asemenea „definiţia" lui Lucian Blaga dată omului ca fiinţă într-un mister şi pentru revelare", defintie ce va fi comentată mai jos. Reflecţia lui R. Descartes, precum că omul este o fiinţă cugetătoare, nu trebuie să ne surprindă, deoarece el a fost un reprezentant de seamă al raţionalismului modern. Ca om de ştiinţă - matematician (geometria analitică şi sistemul de axe cartesiene),fizician (contribuţii la teoria luminii) şi biolog-anatomist (a fost primul care a emis ideea arcului reflex) - a ajuns relativ uşor la ideea că

„absolut nimic altceva nu aparţine firii sau esenţei mele în afară de faptul că sunt fiinţă cugetătoare". Deşi relevă legătura dintre trup şi simţurile sale, de o parte, şi trăirile (simţirile) pe care le constatăm cu ajutorul cugetului, de altă parte, el, Descartes afirmă, totuşi, că „e sigur că sunt deosebit cu adevărat de corpul meu şi că pot exista fără el". Apoi urmează o afirmaţie contradictorie în care susţine legătura foarte strânsă între trup şi suflet (cuget), „încât eu alcătuiesc un singur lucru împreună cu el".

Cele două contradictorii ne conduc la ideea că în Decartes există simultan doi oameni - omul de ştiinţă riguros şi rece şi filosoful idealist speculativ - care se contrazic dar sunt şi complementari. Ideea că omul este o fiinţă cugetătoare o întâlnim atât la gânditori mai vechi dar şi la alţii care i-au succedat. Ideea s-a impus atât de puternic încât a devenit un truism că esenţa omului consistă în raţiunea sa.

3. Homo faber

Această sintagmă, tradusă, înseamnă făuritor (de lucruri), lucrător, meşter. Unii gânditori au considerat că nu gândirea , raţiunea, cugetul ar fi nota distinctivă a omului în raport cu alte vieţuitoare; ei au suprasolicitat însuşirea omului de a produce, de a fabrica unelte cu ajutorul cărora vor fabrica bunurile necesare vieţii, satisfacerii nevoilor. O asemenea idee este susţinută şi de filosoful intuiţionist H. Bergson (1859-1941)în cartea sa *Evoluţia creatoare.* În fragmentul din manual, care provine din lucrarea amintită, constatăm că Bergson a intenţionat să distingă pe om prin comparaţie cu animalele. Criteriul folosit pentru comparaţie şi clasificare este inteligenţa. Unele, cărora le atribuie rudimente de gândire, ca maimuţele şi elefanţii, au capacitatea de a folosi ocazional un instrument artificial (băţ, piatră, cârlig), iar altele au doar însuşirea de a recunoaşte un

obiect fabricat - vulpea, de exemplu, care recunoaşte şi evită o capcană pusă de om.

Recunoşterea şi utilizarea de către unele animale a unor obiecte fabricate (artefacte) de om, presupune existenţa la acestea a unei inteligenţe animale, care permite „inferenţe" extrem de simple şi sporadice.

La om, însă, inteligenţa presupune prelucrarea de informaţie acumulată de specia „homo sapiens" sub forma unor lanţuri de inferenţe complicate ale căror concluzii vor fi reificate în invenţii care îi vor schimba, îi vor transforma mediul de viaţă.

Se poate observa că Bergson pune accent pe homo faber, dar nu minimalizează pe homo sapiens, acesta din urmă fiind o premisă necesară a celui dintâi.

„În fond, inteligenţa... este capacitatea de a fabrica obiecte artificiale, în particular unelte de făcut unelte, şi de a varia la infinit fabricarea lor". Din acest citat se desprinde bine ideea lui Bergson privitoare la faptul că lumea cunoaşte o evoluţie ascendentă (numită evoluţia creatoare), o devenire neîntreruptă guvernată de un principiu spiritual, „elanul vital".

4. Existenţa întru mister şi pentru revelare

Concepţia lui Lucian Blaga (1895-1961) despre om şi esenţa sa ca existenţă se deosebeşte de concepţiile gânditorilor prezentate mai sus. Titiul ne sugerează ideea că sensul existenţei omului este acela de a fiinţa „întru mister şi pentru revelare".

Pentru a înţelege afirmaţia lui Lucian Blaga considerăm că este necesară o prezentare succintă a concepţiei acestuia, cu privire la cunoaştere. *În Trilogia cunoaşterii,* Blaga vorbeşte de două feluri de cunoaştere:

- Cunoaşterea îneţelegătoare (accesibilă şi proprie omului);
- Cunoaşterea absolută (transcendentă, proprie Marelui Anonim):

La rândul ei, cunoaşterea înţelegătoare se disociază în:

- cunoaştere paradisiacă (neproblematică, senină, pozitivă) realizată prin categoriile conştientului - intelectul en-static.

Această cunoaştere este fragmentară, descompune fenomenele, dar nu ajunge la descifrarea ultimelor esenţe:

- Cunoaştere luciferică având drept obiect misterul; este cunoaşterea făcută prin categoriile inconştientului - intelectul ex-static - categorii abisale (vezi psihologia abisală: Jung, Freud etc.): somnul, visul, mitul, reveria, arta, poezia.

Inconştientul sondează esenţele, le intuieşte, dar fără a le descifra.

Cunoaşterea luciferică problematizează obiectul, despicându-l în partea care se arată (fanicul) şi partea care se ascunde (cripticul). Există trei trepte ale cunoaşterii luciferice:

1. plus-cunoaşterea (reducerea, atenuarea misterului pe cale logică);
2. zero-cunoaşterea (permanentizarea misterului);
3. minus - cunoaşterea (potenţarea progresivă, adâncirea ne-logică a misterului).

Având la dispoziţie aceste elemente ale gnoseologiei lui Blaga, suntem îndreptăţiţi a subscrie la ideea filosofului că „ştiind sau neştiind, omul trăieşte în orizontul misterului". Acest orizont reprezintă limita dintre imanenţă (lumea vizibilă şi invizibilă) şi transcendenţă (lumea reală, absolutul). Accesul omului la cunoaşterea transcendenţei este barată de Marele Anonim prin cenzura transcedentală (absenţa la om a unor metode şi capacităţi de cunoaştere).

În nevoia cunoaşterii lumii şi a lucrurilor din ea, precum şi a semnelor prin care sunt exprimate, omul se mişcă între mirare, urmată de căutare şi revelaţie. Pe acest drum, omul, în scurta-i viaţă , încearcă să afle adevărul, să ajungă la marile mistere. Blaga ne avertizează că, nici prin cunoaşterea paradisiacă, nici prin cea luciferică nu se atinge misterul sau taina, căutătorul neputând scăpa de neliniştea gnoseologică în căutarea adevărului. „Veacuri la rând, filosofii au sperat că vor putea

odată pătrunde secretele lumii. Astăzi filosofii n-o mai cred, şi ei se plâng de neputinţa lor. Eu însă mă bucur că nu ştiu şi nu pot să ştiu ce sunt eu şi lucrurile din jurul meu, căci numai aşa pot să proiectez în misterul lumii un înţeles, un rost". Examinând sintagma „nu pot să ştiu ce sunt eu", observăm că este echivalentă unei stări de mister, de taină adâncă - cu alte cuvinte, omul este un mister, cel mai adânc dintre toate, împlinind „corola de minuni a lumii". Acum înţelegem afirmaţia lui Blaga, că omul este existenţa întru mister şi pentru revelare, deoarece omul însuşi fiinţează ca mister în orizontul misterelor, relevând prezenţa lor, dar fără a avea revelaţia în sine dacă nu este asistat de Marele Anonim. „Mă bucur că nu ştiu" este starea de linişte autentică pe care o capătă omul înţelept care, deşi neliniştit în plan gnoseologic-uman, descoperă starea de fiinţă pentru revelare proprie lui. Existând ca fiinţă pentru revelare, rezultă că omul poate accede la adevărul despre lume prin intermediul revelaţiei, care nu este o cale de cunoaştere specific umană, ci una de natură divină. Înseamnă că omul nu are revelaţia, ci este o fiinţă pentru revelare, pentru a primi revelaţia. Primirea adevărului prin revelaţie este posibilă datorită harului. În funcţie de harul pe care îl posedă fiecare i se revelează tainele, minunile, misterele în diferite grade de adâncime. Celor mai mulţi li se revelează doar existenţa lumii (alcătuirea şi frumuseţea naturii, de exemplu) şi doar numai unora, extrem de puţini, li se revelază esenţa şi sensul existenţei lumii. Aceştia din urmă pot să comunice adevărul primit celorlalţi, dar comunicarea este deformată de încărcătura metaforică a limbajului şi de incapacitatea celor care o primesc de a o decodifica perfect (corect). Pentru cei care o primesc rămâne întotdeauna un rest la care nu pot accede, pe care nu-l pot pătrunde. Poate că este mai bine aşa, poate că este foarte bine... Dacă toţi am cunoaşte tot, am fi asemenea Zeului (Platon), s-ar şterge diferenţa dintre Divinitate şi Umanitate, s-ar strica echilibrul universal, s-ar

distruge corola de minuni a lumii - măsura binelui, frumosului, misterul vieţii şi morţii etc.

Existenţa „întru mister şi pentru revelare" este un mod de existenţă eminamente uman, deosebit de modul de existenţă al altor fiinţe; conştientizarea acestor idei este semnul înţelepciunii omului, permiţându-i să-şi organizeze întreaga viaţă în drumul său spre o altă existenţă – transcendentă.

5. Demnitatea omului

N-o să începem să comentăm minunatul fragment din *De hominis dignitate* până nu vom expune doar câteva idei în legătură cu extraordinara personalitate a gânditorului florentin Pico della Mirandola (1463-1494), cel mai erudit umanist din Academia neoplatonică din Florenţa. Spirit enciclopedic, a avut parte doar de 31 de ani de viaţă. A încercat să împace pe Platon cu Aristotel, conciliere materializată în cele 900 de „teze" pe care Pico intenţiona să le susţină în faţa învăţaţilor Europei, pe teme de filosofie, logică, etică, fizică, matematică, psihologie şi teologie. Treisprezece din ele s-au dovedit a fi „neconforme" cu dogmele religioase şi a fost nevoit să renunţe la ele pentru a nu avea probleme cu Inchiziţia italiană, *Despre demnitatea omului* reprezintă un fel de introducere la cele 900 de „teze", în care Mirandola dezvolta ideea că demnitatea omului constă în libertatea voinţei lui sau, în termeni figuraţi, religioşi, „omul poate urca până la Dumnezeu după cum se poate coborî până la satana". În această disponibilitate sau posibilitate de alegere între bine şi rău stă esenţa şi superioritatea omului. Pico afirmă că demnitatea omului constă în raţiunea şi voinţa lui şi consideră că prin instrucţie şi educaţie omul se împlineşte ca personalitate. Aceste lucruri, aceste idei, transpar cu uşurinţă din fragmentul: „O, Adame!... Vei putea să decazi în cele de jos ce sunt lipsite de inteligenţă; vei putea, prin hotărârea spiritului tău să renaşti în cele de sus ce sunt divine". Acest fragment de o frumuseţe

artistică extraordinară ne încântă şi ne face să ne simţim demni de cadrul Creaţiei şi să încercăm să ne îndreptăm spre îndumnezeire.

C. OMUL ÎN SOCIETATE

6. Omul este un animal social (fiinţă socială)

Omul este „zoon politikon" (gr. zoe = viaţă ⇒ animal = fiinţă care trăieşte în cetate împreună cu alţii, în tovărăşie), spunea Aristotel din Stagira (384-322 î. Hr.). A fost şi este unul din cei mai mari gânditori ai Greciei, unul din cei mai rafinaţi scriitori. Dacă de la Platon ni s-au păstrat aproape toate operele, din imensa operă a lui Aristotel care acoperă toate sectoarele ştiinţei, mai puţin matematica, au rămas până la noi numai o parte din cărţile care alcătuiau baza învăţăturii lui de la Liceu (Lykeion) şi care sunt cărţi de căpătâi în ştiinţa noastră. Menţionăm câteva opere şi direcţii de cercetare: *Fizica, Metafizica, Organon* (6 cărţi de logică), - prima carte înaintea *Geometriei* lui Euclid (*Elemente*) care întruneşte canoanele unei lucrări ştiinţifice în sensul modern al termenului „ştiinţific", - *Despre suflet, Istoria animalelor, Politica, Poetica, Retorica, Etica nicomahică* etc.

Lucrările în care tratează despre om ca fiinţă socială, despre cetate sunt *Etica nicomahică, Retorica,* dar cea mai importantă este *Politica,* care nu s-a păstrat în întregime, cuprinzând filosofia politică a lui Aristotel. Cu tote că lipsesc părţi principale ale acestei lucrări, *Politica* lui Aristotel trebuie considerată ca cea mai mare operă de politică şi filosofie socială a tuturor timpurilor. Acest fapt nu trebuie să ne mire dacă ne gândim că el a studiat 159 de Constituţii ale statelor lumii greceşti şi străine.

Fragmentul din manual provine din *Politica,* fragment în care Aristotel demonstrează că statul, societatea sunt „anterioare" individului, care trebuie să se subordoneze lor. Statul, spune Aristotel, este o instituţie naturală, iar omul este din natură (fire) o fiinţă socială. Este o fiinţă mai socială decât orice animal social (albinele, furnicile, castorii etc.), deoarece posedă graiul (vocea articulată) prin care asimilează elementele culturale, le îmbogăţeşte şi le transmite descendenţilor. În raport cu statul, omul i se subordonează, omul nu-şi este suficient sieşi, el trebuie să se întovărăşească pentru a alcătui o societate care-i va oferi condiţiile perfecţionării ca personalitate. În afara societăţii omul n-ar putea exista decât „ori ca fiară, ori ca zeu". Societatea nu este anterioară individului în ordine temporală, deoarece ele sunt simultan şi reciproce congenere. „Anterioritatea" trebuie înţeleasă ca o condiţie necesară şi suficientă a umanizării individului. Se pune întrebarea dacă din premisa că, proprietatea de a trăi în societate este esenţială omului, putem trage concluzia că individul trebuie să se subordoneze societăţii. Aristotel aşa a concluzionat. Suntem de aceeaşi părere cu Aristotel, dar până la un punct. Subordonarea individului cu interesele sale societăţii şi intereselor ei generale este necesară, cu condiţia ca personalitatea individului să nu fie sufocată, strivită, aşa cum s-a întâmplat în societăţile de tip totalitar. Subordonarea trebuie să fie liber consimţită, nu inculcată în minte şi impusă prin coerciţie, prin măsuri represive. Ideea că individul uman trebuie să se subordoneze societăţii este de influenţă biologizantă la Aristotel - organele nu există în afara organismului, căci întregul precede partea.

7. Natură şi raţiune

Acest titlu cu referire la esenţa umană ne conduce la ideea că la constituirea fiinţei umane au prezidat două principii, unul natural şi altul de provenienţă socială.

J.- J. Rousseau (1712-1778), filosof iluminist, mare pedagog şi scriitor francez, printre scrierile sale, o are şi pe cea intitulată *Discurs asupra originii inegalităţii dintre oameni,* elaborată în anul 1755. Din scurtul fragment ce aparţine acestei lucrări şi inserat în manualul de filosofie, transpare ideea că cele două principii ale zidirii omului, natura şi raţiunea, se contrapun. Din alte studii ne amintim că J. J. Rousseau critică societatea şi civilizaţia contemporane lui cu atributele lor, deoarece se contrapun „stării naturale", în care oamenii ar fi fost liberi şi egali. El susţine că omul este „bun de la natură", dar că societatea îl corupe. Dezvoltă ideea că sorgintea sau cauza tuturor relelor sociale trebuie căutată în existenţa inegalităţii sociale, determinate de apariţia proprietăţii private.

Istoria omenirii a cunoscut - după J.- J. Rousseau - trei etape importante. În prima etapă exista sălbaticul izolat, animal mărginit, paşnic şi bun, dar nu fericit, întrucât fericirea presupune conştiinţa fericirii.

În etapa a doua întâlnim primele societăţi omeneşti, în care omul a fost cel mai fericit, etapă care reprezintă un progres faţă de natură, dar în care apar primele semne ale decăderii lui.

Decăderea se produce în a treia etapă, odată cu apariţia proprietăţii private, cauză a tuturor relelor. Apariţia proprietăţii private este un rezultat al evoluţiei omenirii, al progresului. Rousseau atribuie totul istoriei umane. Dacă omul este nefericit, cauzele sunt sociale, politice, şi nu se datorează naturii. De aici, concluzia lui că, aplicând alte principii (ale raţiunii) politice, omul are posibilitatea să fie fericit. Pentru a fi fericit omul trebuie să se întoarcă la natură. Pricipiul revenirii la natură şi ideea preeminețe sentimetelor omeneşti în raport cu raţiunea îl plasează pe Rousseau în domeniul romantismului, care nu concordă cu nivelul de dezvoltare al societăţii contemporane.

D. OMUL ESTE SCOP SAU MIJLOC?

8. Imperativul categoric

Marele filosof german Immanuel Kant (1724-1804) - singuraticul de la Königsberg - ne aminteşte că prima condiţie a înţelegerii dintre oameni este precizarea semnificaţiilor termenilor ce urmează a fi folosiţi într-un discurs. Ideea aceasta o găsim şi la filosoful chinez Confucius (rectificarea numelor) şi la filosofii greci (orthótes ton onomáton = corectitudinea sau rectitudinea cuvintelor). Stabilind împreună sensul cuvintelor, oamenii se vor înţelege mai bine; certurile vor fi mai puţine, iar relele din lume vor dispare.

Să urmăm îndemnul lui Kant. Astfel, prin imperativ categoric el înţelegea necesitatea categorică şi necondiţionată, obligaţia. Înseamnă că o propoziţie imperativă este o propoziţie care exprimă un ordin, o interdicţie, un sfat, un îndemn etc.

Reflectând asupra fragmentului din *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785) ajungem la concluzia că Imm. Kant a dorit să pună la dispoziţia oamenilor o concepţie morală, un cod de comportament conform principiilor raţiunii. Aceasta pentru că atributul şi privilegiul specific omului îl constituie raţiunea. După Kant, temeiul, fundamentul trebuie să fie raţiunea, nici afectivitatea ca la Rousseau, nici fermitatea voinţei ca la stoici, şi nimic altceva ce ar proveni din experienţă şi care ar avea caracter relativ, deoarece normele (morale) întemeiate pe experienţă nu pot avea decât caracterul unor imperative ipotetice: cutare mijloc e necesar pentru a atinge cutare scop. Dar un imperativ ipotetic nu ne cere să efectuăm în mod obligatoriu o anumită acţiune, să ne conformăm unei anumite norme. De aceea, Kant nu va recunoaşte imperativelor ipotetice (condiţionate, de forma „dacă..., atunci..."), maximelor sau

regulilor izvorâte din anumite circumstanțe, o semnificație morală propriu-zisă.

Semnificația morală propriu-zisă nu aparține decât imperativului categoric (necondiționat de împrejurări), fundamentat pe autoritatea unei rațiuni de sine stătătoare. Numai rațiunea poate constitui fundamentul unor norme obiective, de o valoare necesară și universală, absolută. Dacă există conceptul și posibilitatea imperativului categoric, posibilitatea datoriei care comandă în chip absolut, independent de orice considerent afectiv sau utilitate, lucrul acesta se datorește exclusiv rațiunii. Însă, atunci când acționezi având în vedere un interes particular (sau personal) sau chiar un interes de ordin general, valoarea regulii (normei) de acțiune adoptată în asemenea împrejurări are un caracter relativ, în funcție de interesul vizat. Dar, prin conștiință, prin rațiune, există posibilitatea de a depăși granițele acestui relativism moral. Din această perspectivă, legea fundamentală a rațiunii pure practice poate fi enunțată, după Kant, în felul următor: „Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată valora oricând și oriunde ca principiu al unei legislații universale". Această formulare se deosebește de regula „nu fă altuia ceea ce ție nu-ți place", care are la baza ei un impuls empiric. De aceea, după Kant, norma pe care o urmez în acțiunile mele trebuie să fie valabilă pentru orice ființă rațională, independentă de vreun conținut particular sau de împrejurările concrete în care ea se aplică. Nu considerente de ordin egoist sau altruist, nici chiar cele de ordin utilitar, pragmatic, oricât de înalte ar fi acestea, ci numai respectul și voința legii, în aspectul ei formal, independent de orice determinare concretă, trebuie să constituie principiul și scopul vieții morale.

Kant a dat și o altă formulare imperativului categoric, potrivit căreia „să privim întotdeauna pe om ca un scop și niciodată numai ca un mijloc", formulare ce exprimă tendințele umaniste și iluministe din morala sa.

Două lucruri l-au impresionat cel mai puternic pe Kant în viața sa - el însuși a spus-o - frumusețea și măreția Cosmosului și puterea moralei, exprimate în „Cerul înstelat deasupra mea și legea morală în mine", formulă devenită epitaf pe mormântul filosofului.

9. Esența vieții

Filosofia morală a lui Friederich Nietzsche (1844-1900) se află în opoziție cu cea a lui Immanuel Kant. Dacă acesta din urmă își întemeiază morala pe rațiune, punând în centrul ei imperativul categoric, Nietzsche (citește „Nice") respinge filosofia raționalistă și propăvăduiește înlocuirea moralei tradiționale „a sclavilor" cu o „morală a stăpânilor".

Nietzsche, în fragmentul din lucrarea sa, *Dincolo de bine și de rău,* vrea să ne convingă că regulile moralei tradiționale (inclusiv kantiană) sunt doar reguli de bună-cuviință între indivizi, dar că ele nu trebuie promovate la rangul de principii morale, fundamentale pentru societate, deoarece ar exprima voința de negare a vieții, principii ale descompunerii și decăderii.

Proclamând „moartea lui Dumnezeu", Nietzsche își ia ca deviză: „Fără credință în rațiune, înapoi la viață! "; consideră că viața, cultura, civilizația pot fi salvate doar prin apariția unei ființe superioare (supraomul) și a unei elite libere de prejudecățile moralei creștine (iubire, dragoste, umilință, devoțiune, renunțare, acceptarea altuia, sacrificiul de sine etc); această elită formată din cei tari și aleși (vezi nazismul cu ideea superiorității rasei ariene) trebuie să promoveze în conduită oprimarea, duritatea, impunerea cu forța, trufia, biruirea celui străin și a celui slab, asimilarea și în cel mai bun caz „exploatarea".

Esența vieții este „lupta", ca manifestare a voinței de putere ce trebuie impusă de cei puternici asupra celor slabi. Câtă

deosebire între morala creştină autentică de inspirație divină şi „morala" omului Nietzsche! ... În timpul vieții Nietzche a scris pe un zid: „Dumnezeu a murlt" şi a semnat „Nietzsche Friederich", iar la moartea reală a lui Frederich Nietzsche, cineva a scris dedesubt: „Nietzsche a murit! " şi a semnat DUMNEZEU.

E. Drepturile omului

10. Declarația Universală a Drepturilor Omului

Declarația Universală a Drepturilor Omului reprezintă cel mai important şi mai cuoscut document internațional între documentele Drepturilor Omului.

Din studiul istoriei se ştie că marile civilizații trecute şi prezente, pentru a se putea organiza şi persista mai mult în timp, au fost nevoite să elaboreze şi să adopte anumite coduri de legi care să reglementeze relațiile dintre membrii societății, care să le confere anumite drepturi. Amintim codul de legi al lui Hamurabi, Biblia, Coranul, scrieri vechi care vorbesc despre drepturile şi îndatoririle oamenilor.

Ideea că orice individ, în virtutea simplei apartenențe la rasa umană, este îndreptățit să aibă anumite drepturi este relativ nouă, însă de-a lungul timpului oamenii şi-au câştigat drepturile prin simpla apartenență la un grup - o familie, un trib, o grupare etnică sau religioasă, un stat de drept etc. „Civis romanum sunt" este elocvent în acest sens.

Studiul istoriei, culturii şi civilizației ne arată că, de fapt, toate societățile umane au avut sisteme de justiție (scrise sau orale) pentru a apăra bunăstarea şi integritatea membrilor lor.

Menționăm câteva din documentele scrise care proclamă drepturile omului: Magna Carta (1219), Declarația Britanică a Drepturilor Omului (1689), Declarația Franceză a Drepturilor Omului (1789) şi cea Americană (1791), care preced cu mult Declarația Universală a Drepturilor Omului. Însă nici una din aceste declarații referindu-ne la aplicarea ei în politică nu includea, de pildă, drepturile femeii sau ale oamenior de culoare şi nici drepturile fireşti ale unor grupuri sociale, sau politice. Cu toate aceste limite, oamenii asupriți din toate colțurile lumii şi-au bazat lupta lor împotriva asupritorilor, a coloniştilor pe principiile înscrise în aceste documente. Ele au constituit punctul de plecare al multora din Constituțiile scrise ale unor țări africane şi asiatice, recunoscute ca națiuni după cel de-al doilea război mondial. Dar ideea de drepturi ale omului s-a impus cu mai mare pregnanță după cel de-al doilea război mondial.

Exterminările făcute de nazişti a peste şase milioane de evrei, prizonieri politici, cât şi ale țiganilor sau ale persoanelor cu handicap fizic sau mental au îngrozit întreaga lume.

După al doilea război mondial s-au intentat procese criminalilor de război, procese ținute la Nürenberg şi Tokio, în urma cărora înalți demnitari din țările învinse (Germania, Italia, Japonia etc.) au fost pedepsiți pentru „crime comise împotriva umânității".

Aceste procese au fost numai unul din modurile de ripostă la atrocitățile războiului. Oamenii au dorit să se asigure că niciodată nu se va mai atenta la drepturile elementare, ca dreptul la viață, libertate, hrană şi adăpost sau naționalitate. S-au făcut apeluri pentru introducerea şi respectarea unor drepturi umane globale care să-i apere pe cetățeni de abuzurile comise de guverne şi a unor posibilități de control a modului în care aceste guverne îşi tratează cetățenii rezidenți în țara respectivă.

La sfârşitul războiului, în 1945, membrii O.N.U. s-au întâlnit la San Francisco şi s-au angajat să promoveze respectarea drepturilor oamenilor. Comisia pentru Drepturile Omului condusă de E. Roosevelt a introdus o serie de principii privind Drepturile Omului care sunt valabile pentru orice individ uman oriunde s-ar afla acesta.

La 10 decembrie 1948, membrii O.N.U. au adoptat Declarația Universală a Drepturilor Omului în unanimitate, deși au fost abțineri din partea a opt națiuni.

Făcând această introducere clarificatoare și revenind la fragmetul din manual, observăm că cele treizeci de articole ale Declarației Universale a Drepturilor Omului sunt precedate de principalele motive și considerente care au determinat O.N.U. să adopte acest document de importanță covârșitoare pentru existența individului uman și a civilizației.

Ne oprim aici, însă fără a uita să arătăm că oricare din articolele prezentate pot fi „comentate" și „interpretate".

Pentru unii poate părea surprinzător un asemenea subiect într-un manual de filosofie dar nu trebuie să uităm că el aparține filosofiei sociale și nu reprezintă doar un subiect de natură juridică așa cum sugerează titlul subtemei Drepturilor Omului. Tot în acest sens arătăm că acest document având numai statut de declarație, O.N.U. nu are dreptul să legifereze sau să oblige la respectarea principiilor promovate de ea. Totuși, în ciuda neajunsurilor existente, a lipsei de obligativitate legală sau executorie, nu trebuie să subestimăm influența și puterea pe care această declarație o are asupra statelor de drept și chiar totalitare.

2. LIBERTATEA

Motto:
«Libertatea- a nu fi sclavul nici unui lucru, nici unei necesități, nici unei întâmplări; a coborî soarta până la tine».
(Seneca, *Epistole către Lucilius*)

A. Libertatea și autoritatea supranaturală

1. Destin și libertate

Înainte de a comenta, de a interpreta textul care provine din culegerea de cugetări stoice grupate în 12 cărți și intitulate *Către mine însumi,* se cuvine să amintim câteva cuvinte despre autorul lor, împăratul-filosof Marcus Aurelius (121-180, d. Hr.) împărat roman de origine hispanică, reprezentant al stoicismului târziu.

Atât în fragment, cât și în întreaga lucrare, Marc Aureliu vorbește despre o ordine universală și o providență rațională, despre nevoia auto-perfecționării morale a omului, despre tăria sufletească de a învinge greutățile vieții, despre disprețuirea tuturor bunurilor deșarte, despre datoria iubirii între oameni și a îndeplinirii sarcinilor fixate, stabilite de Providență. Analizând textul, descoperim verbul „a rânduit", sinonim cu „a pune ordine" implacabilă, necesară atât în mersul Universului, cât și în desfășurarea vieții omului. Ordinea este expresia armoniei universale, a potrivirii părților Universului.

Din text se desprinde ideea de soartă, destin, pe care trebuie să-l suporți ~~cu resemnare~~, din două motive:

- pentru că este ursit, țesut din cele mai înțelepte cauze de Cel de sus, într-un mod aparte, pentru tine și

- pentru că destinul tău în înlănțuire cu destinele celorlalți asigură bunul mers al întregului Univers.

Destrămarea acestor lanțuri de cauze ar perturba perfecțiunea Universului. Totuși, din text se întrevede posibilitatea de a schimba câte ceva „atât cât ne stă în putință", ceea ce echivalează cu libertatea individului, ce-i drept foarte limitată. Marc Aureliu concepe libertatea nu ca pe o capacitate de a interveni oricând și oriunde în Univers, ci o concepe ca pe o libertate interioară. „Secretul libertății nu stă în dominarea necesității, ci în dominarea propriilor dorințe și aspirații". A fi liber nu înseamnă a putea obține tot ceea ce dorești, ci a nu dori ceea ce nu poți obține, a aspira numai la ceea ce este realizabil.

Libertate interioară

Citind minunatul text din *Manualul* „lui Epictet" (cca. 6o - cc. 140 d. Hr.), filosof grec, sclav eliberat la Roma, unde a trăit și a predat lecții de filosofie morală, rămânem plăcut impresionați de frumusețea preceptelor și normelor morale adunate de un discipol al său, Arrianus, în lucrarea mai sus menționată, deoarece Epictet nu a lăsat nimic scris, asemenea lui Socrate. Epictet a fost un reprezentant, ca și Seneca, al stoicismului târziu. Stoicismul său este lipsit de speculații teoretice, este aproape în exclusivitate o doctrină morală practică, prin interrmediul căreia se adresează direct, ca în *Convorbiri* - altă lucrare întocmită tot de Arrianus - așa cum se observă în text. Expresii ca: „amintește-ți că, dacă socotești (...)", „tu, care urmărești (...) ", „examinează apoi cu atenție (...)", „dacă vei îndepărta de tine (...)", „mulțumește-te (...)" etc. susțin ideea de filosofie morală practică. Însăși deviza lui Epictet „suportă și abține-te" reflectă acest aspect al moralei predate de el.

După acest filosof, toate pasiunile omenești sunt o maladie a sufletului; libertatea înseamnă acceptarea evenimentelor ca fiind necesare; noi trebuie să ne preocupăm numai de lucrurile care depind de inteligența și voința noastră, toate celelalte - boala, bogăția,buna reputație - trebuie să ne lase indiferenți; omul trebuie să-și câștige un autocontrol și o perfectă autostăpânire de sine în fața vicisitudinilor vieții și soartei. Scopul învățăturilor lui Epictet este stimularea personalității morale a omului printr-o perfectă dominare a condiției sale fizice, o dominare a pasiunilor trupului, o renunțare la bunurile exterioare (bogăție, glorie etc). Sclavul, spune el, poate fi mai liber dacă-și păstrează independența lăuntrică, decât stăpânul robit de pasiuni. Libertatea (interioară) constă în exercitarea a ceea ce ,stă sub puterea omului, a atitudinilor sale interioare (opinie, sentiment, dorință, aversiune) și în a te abține a încerca să acționezi asupra a ceea ce nu stă în puterea ta.

2. Liberul arbitru

Albert Einstein, cel mai celebru dintre fizicienii tuturor timpurilor, de altfel, credincios în Dumnezeu, ca om de știință a sesizat contradicția dintre omnisciența, autotputernicia, bunătatea și dreptatea infinite ale lui Dunmezeu, pe de o parte, și ideea de a-i face răspunzători pe oameni, pentru faptele și gândurile lor, pe de altă parte. Pentru rațiunea umană, această contradicție este greu de conceput și acceptat, deoarece în măsura în care comportamentul omului stă în puterea lui Dumnezeu, responsabilitatea umană nu-și mai are rostul. „Chemarea la judecata de apoi" nu mai are sens, iar în cazul că se va face, atunci e firesc ca pedepsele și recompensele să se răsfrângă și asupra judecătorului, asupra lui Dumnezeu.

Despre liberul arbitru. Despre problema liberului-arbitru s-au ocupat mulți gânditori încă din Antichitate și până în zilele noastre. Dintre ei amintim pe Ioan Damaschinul căruia nu i se

cunoaşte data naşterii, în schimb, se pare că a murit în jurul anului 749 d. Hr. Cea mai importantă dintre operele Sfântului Ioan Damaschin este *Izvorul cunoaşterii* (Eghee gnoseos) împărţită în trei părţi: o introducere filosofică de influenţă aristotelică, o istorie a ereziilor şi o expunere a doctrinei ortodoxe. Ultima parte şi cea mai importantă a fost tradusă în latină, sub titlul *De fide orthodoxa (Despre credinţa ortodoxă* sau *Dogmatica);* ce cuprinde şi capitolele XXV şi XXVI, prezentate nouă, elevilor, în manualul de filosofie. Citind în paralel textul din manualul de liceu şi textele celor două capitole din *Dogmatica* apărută în 1993 la Editura Scripta, ajungem la concluzia, odată cu Sfântul Ioan Damaschinul, că omul este dotat cu liber-arbitru. Aceasta nu înseamnă că preştiinţa divină îl anulează, căci ea prevede, dar nu predetermină totul, aşa cum reiese din pasajul „ ... Dintre lucrurile care se întâmplă unele sunt în puterea noastră, altele nu". De aici, rezultă că răul depinde numai de libera-voinţă a omului, de raţiunea sa, cu ajutorul căreia omul deliberează şi optează fie pentru a înfăptui binele, fie pentru a săvârşi răul. Deci, şi înfăptuirea binelui şi săvârşirea răului stau în puterea noastră. Mai înainte de a le înfăptui ele sunt „lucruri gândite" (sunt mai întâi în minte), în legătură cu care ezităm şi reflectăm. Întotdeauna se petrec lucrurile aşa, când sunt posibile două soluţii opuse, contrarii. Cele două soluţii stau în puterea noastră. În legătură cu ele suntem stăpâni şi liberi De unde provine această libertate? Dumnezeu însuşi ne-a acordat-o, aşa cum menţionează *Ecleziastul:* „Dumnezeu l-a făcut pe om de la început şi l-a lăsat în puterea chibzuinţei sale", adică „a liberului său arbitru".

Sintagma „altele nu", adică „alte lucruri nu se află în puterea noastră", este explicată de faptul că, deşi Dumnezeu acordă omului libertatea de a alege, el împiedică faptele acestuia atunci când este cazul, când ele contravin proiectului divin. Aceasta nu intră în contradicţie cu liberul-arbitru, căci divinitatea nu-l constrânge pe om să aleagă un anumit lucru şi nu altul. Trebuie

să admitem liberul-arbitru, altfel educaţia omului, perfecţionarea morală n-ar mai avea sens, finalitate, omul ar fi anulat ca fiinţă morală, iar intenţia educativă nu ar mai avea obiect, însăşi sfaturile, poruncile, interzicerile, răsplata şi pedeapsa şi responsabilitatea ar fi în van.

„Nu există destin" reprezintă concluzia polisilogismului condensat, făcut de Metodiu din Olimp în lucrarea sa *Banchetul* şi prezentat nouă de către autorii manualului. Privit sub aspectul validităţii, nu există nici cea mai mică îndoială de corectitudine logică, încât Metodiu ne convinge de afirmaţia făcută.

Omul şi Dumnezeu. Acelaşi Metodiu din Olimp, în lucrarea sa *Despre liberul arbitru,* încearcă să ne arate în ce raport se află Dumnezeu cu omul, sau Creatorul cu creatura, privit sub aspectul libertăţii.

Dintr-un început afirmă că primul om a fost creat stăpân pe sine, adică liber şi în virtutea relaţiei de succesiune cu descendenţii, aceştia au moştenit aceeaşi stare de graţie - libertatea.

În următoarele pasaje este implicată ideea că, dacă unele din cele ce fiinţează (există în sens filosofic), precum cele ce aparţin regnului natural - mineral ca Cerul, Soarele, Pământul „se supun poruncii divine ca unei necesităţi (...) respectă porunca stăpânului lor" (Dumnezeu), omul, însă, a primit puterea de a-şi stăpâni firea şi a se supune cui îi place, ceea ce reprezintă cel mai mare dar primit de la Dumnezeu.

A primit acest dar, nu în detrimentul său, ci în vederea dobândirii unor daruri şi mai mari. Liberul-arbitru este darul sau semnul distinctiv prin care omul se deosebeşte de elementele şi fiinţele care îl slujesc pe Dumnezeu în virtutea necesităţii atribuite lor tot de Dumnezeu. Dacă l-ar fi lăsat pe om printre aceste elemente, el ar fi fost asemenea lor, un instrument în mâna lui.

Prin urmare - zice Metodiu - „Dumnezeu, vrând să cinstească pe om, l-a înzestrat cu facultatea de a cunoaşte

bunurile superioare şi de a putea face ce vrea, apoi l-a îndemnat să săvârşească binele fără să-l lipsească de liberul-arbitru, ci numai indicându-i această cale. Deşi a primit îndemnul şi chiar porunca lui Dumnezeu să facă binele, el poate să facă ce vrea".

Faptul că Dumnezeu îndeamnă numai, nu constrânge, implică ideea că voinţa şi puterea omului n-a fost suprimată, că Dumnezeu îi recunoaşte" omului demnitatea. Înzestrarea omului cu liber-arbitru nu a fost făcută arbitrar (întâmplător), căci ce deosebire ar mai fi între fapte dacă omul n-ar avea posibilitatea să facă atât binele cât şi răul.

Gânditorul Metodiu era convins că omul s-a născut liber- se observă din argumentele pe care le-a prezentat, că răul n-a preexistat şi că omul nu a primit de la acesta puterea de a săvârşi cele rele. Omul a avut de la început puterea de a se supune sau nu voinţei lui Dumnezeu. Această putere se numeşte liberul-arbitru.

Liberul-arbitru şi culpabilizarea

Substratul moral al ideii de liber-arbitru este interpretat de Nietzche în termeni extrem de negativi. El afirmă că doctrina liberului-arbitru a fost inventată pentru a se putea învinui, culpabiliza fiecare om şi a putea fi traşi toţi la răspundere. El consideră că oamenilor li se atribuie libertatea de a decide asupra faptelor lor, pentru a putea fi judecaţi şi pedepsiţi. Consideră liberul-arbitru „cel mai ticălos dintre toate artificiile teologilor", „creştinismul fiind o metafizică de călău", iar ideiile directoare ale moralei creştine ca mila, umilinţa, supunerea au un rol demobilizator, nefast pentru om şi societate.

Ridicându-se împotriva ideii de liber-arbitru, Nietzche reduce fiinţa umană la fiinţa biologică, angajată într-o luptă continuă şi acerbă pentru supravieţuire.

B. Libertatea şei constrângerile cauzale

1. Cauzalitatea şi libertatea

Principiul cauzalităţii, despre care se afirmă că, dacă n-ar sta la baza întregi i cunoaşteri, ştiinţa n-ar fi posibilă, ne spune că toate câte sunt pe lume au o cauză. Aceasta înseamnă că nu există efecte fără cauze.

Prin definiţie, cauzalitatea reprezintă raportul dintre un fenomen (sau ansamblu de fenomene) numit cauză, care precede şi determină un alt fenomen, numit efect. Cu alte cuvinte cauzalitatea reprezintă interacţinea dintre cauză şi efect.

Cauza reprezintă obiectul sau fenomenul care precede şi provoacă (determină) producerea unui alt obiect sau fenomen numit efect. Rezultă că efectul (obiectul sau fenomenul) este determinat şi succede cauzei sale.

Benedict Baruch Spinoza (1632-1677), filosof panteist înscrie printre axiomele *Eticii* sale pe care o tratează „more geometrico" (mod sau manieră geometrică, riguroasă), de fapt, prima axiomă, cea care ne spune că „toate câte sunt există sau în sine sau în altceva", echivalentă cu afirmaţia că «unele obiecte sau fapte au o cauză în sine», - sunt libere, spuneam noi - iar «altele au cauza în altceva», deci, nu sunt libere pentru a exista trebuie să existe o cauză a lor, în afara lor.

În fragmentul din manual, reprezentând *Scrisoarea către G. H. Schuller* (corespondenţa sa cu diferite personalităţi ale vremii fiind o sursă importantă a cunoaşterii concepţiei sale filosofice) Spinoza ne arată ce înţelege el prin lucru care există liber. „Eu numesc liber un lucru care există şi lucrează numai din necesitatea naturii sale, iar constrâns acela care e determinat de altul să existe şi să lucreze într-un anumit fel şi determinat". Afirmaţia lui, „Dumnezeu există liber şi totuşi în mod necesar"

exprimă ideea că Dumnezeu, pentru a exista, nu mai are nevoie de nici o altă cauză, cauza sa fiind în sine - există, deci, liber. Toate celelalte existențe sunt lipsite de libertate, în sensul că ele nu există și nu lucrează în virtutea naturii lor proprii, ci în virtutea naturii substanței din care sunt făcute.

Pornind de la ideea lui Spinoza că Dumnezeu este dizolvat în natură, este tot una cu Natura (Deus sive Natura = Dumnezeu sau Natura; sau = disjuncția slabă sau inclusivă), concludem că și natura este liberă și totuși ea lucrează în virtutea unor legi necesare neimpuse din afară, ceea ce explică sintagma „necesitate liberă" din fragmetul nostru. De altfel, Spinoza nu opune propriu-zis libertatea necesității, ci constrângerii. Omul, oare cum lucrează el? În virtutea unor cauze exterioare lui, necesare sau este liber? În măsura în care el este o parte a naturii, iar aceasta lucrează conform unor legi necesare, rezultă că și omul cade sub incidența acestora și că nu acționează la întâmplare, oricum, liber. Omul are iluzia că e liber, deoarece își cunoaște numai acțiunile, nu și cauzele lor. Dar, încercând să cunoască, să descopere cauzele lucrurilor, abia atunci el devine liber. Libertatea omului nu poate fi decât fructul cunoașterii. Numai când omul ajunge să înțeleagă libertatea lui, natura și necesitatea legilor ei, devine liber, Deci libertatea este înțelegerea necesității.

2. Fatalismul

Înainte de a comenta textul aparținător *Teoriei fatalismului* a lui Vasile Conta, vom încerca o definire a conceptului.

Fatalismul (lat. fatum = destin, iar literal înseamnă „lucru spus", „ceea ce a fost spus") este doctrina filosofică sau religioasă conform căreia dezvoltarea naturii, a societății și în general toate evenimentele din viața oamenilor sunt dinainte determinate de o forță implacabilă, pe care omul nu o înțelege și în fața căreia el este total neputincios.

Încă din prima frază, V. Conta acreditează ideea de conexiune, de cauzalitate între mediu și națiune sau popor, între mediu și națiune, și instituțiile sale și popor al cărui comportament este strict și irevocabil determinat. Tot din prima parte a fragmentului, V. Conta lasă să se înțeleagă că orice națiune este produsul mediului în care trăiește și că faptele social-istorice în succesiunea lor constituie o înlănțuire necesară. „Prin urmare, fiecare determinat (lucru sau fenomen concret) este o simplă verigă dintr-un lanț nesfârșit de cauze și efecte în lumea materială".

Pentru a demonstra caracterul de fatalitate al fenomenelor sociale, Conta invocă statistica aplicată la numărul nașterilor și al căsătoriilor. De asmenea, explică apariția crizelor ciclice economice tot pe baze fataliste, arătând că ele sunt un rezultat necesar al ordinii actuale economice.

Chiar și fenomenele psihice sunt supuse unor legi fatale, adică legi naturale și obiectiv necesare. În cadrul concepției sale deterministe, gânditorul insistă asupra explicării raportului de cauzalitate și necesitate, identificând nejustificat cauzalitatea cu necesitatea. De pe această poziție, Conta, respinge existența liberului arbitru și neagă, în același timp, existența întâmplării. Negarea întâmplării l-a condus la negarea libertății.

Teoria fatalismului, esența sa este relevată de următorul citat din lucrarea cu același nume: „Toate fenomenele din lume, fie ele fizice, morale sau intelectuale sunt regulate după legi fixe și naturale, că, prin urmare, nu există nimic din ceea ce s-a numit voință liberă, omenească sau Dumnezeiască, nici din aceea ce s-a numit întâmplare, și că, în lume, pe cât putem noi ști, nu există decât materie, care se mișcă și se metamorfozează până la infinit în spațiu și în timp, ascultând în toate mișcările și metamorfozele sale de legi fatale".

Erorile fatalismului

Împotriva fatalismului sau determinismului strict de tip laplacean, către sfârşitul secolului al XIX-lea şi începutul secolului al XX-lea, s-au ridicat apărătorii liberului arbitru. Dintre aceşti apărători amintim pe John Stuart Mill (1803-1873), filosof pozitivist, logician inductivist şi economist englez. A perfecţionat metodele inductive de cercetare a cauzalităţii reluând, completând şi perfecţionând tabelele de adevăr ale lui Fr. Bacon.

În fragmentul care provine din lucrarea sa, *Un sistem de logică* (1843), Mill combate doctrina „Necesităţii Filosofice" chiar dacă ea este concepută valid. Conform acestei doctrine, comportamentul unei persoane poate fi dedus fără greşeală, cunoscând caracterul şi dispoziţiile acesteia; cu alte cuvinte, am putea prevedea conduita sa cu tot atâta certitudine ca şi cea cu care putem prevedea orice eveniment fizic.

Comportamentul pesoanei, ca efect rezultat este necesar, deoarece cauzele care-l generează sunt incontrolabile (nu pot fi cunoscute şi modificate). Mill afirmă că un fatalist crede sau măcar crede pe jumătate că ceea ce este pe cale să se întâmple va fi rezultatul infailibil al cauzelor care produc acel lucru. De aemenea, fatalismul crede că nici un efort propriu nu-i poate schimba comportamentul, nimic nu-i poate schimba firea.

Mill arată că această opinie a fatalismului este o mare eroare, deoarece el are, într-o anumită măsură, puterea de a schimba caracterul şi deci, şi comportamentul. Adevărat este - spune Mill - caracterul său este format de împrejurări, dar şi propria sa dorinţă de a se schimba este tot o împrejurare şi tot aşa de influentă. „Suntem la fel de capabili să creăm propriul nostru caracter, dacă dorim, pe cât sunt şi alţii capabili să o facă".

Efectul deprimant al doctrinei fataliste poate fi simţit doar acolo unde există o dorinţă de a face ceea ce doctrina prezintă ca

imposibil. Important este să nu fim împiedicaţi de a ne forma o asemenea dorinţă de către gândul demobilizator că atingerea acestui ţel nu e practic posibilă. „Vom constata că acest sentiment de a fi capabili să ne modificăm propiul caracter, dacă dorim, este tocmai sentimentul de libertate morală de care suntem conştienţi. Acel om se simte moral liber, care simte că obiceiurile şi tentaţiile nu sunt stăpânele lui, ci el este stăpânul lor".

Cu această concluzie J. S. Mill legitimează existenţa liberului-arbitru.

Responsabilitatea - o problemă nesoluţionată

William James - citeşte Geimz - (1842-1910), filosof idealist subiectiv şi psiholog american, unul din fondatorii pragmatismului (gr. pragma = acţiune, forţă), către sfârşitul vieţii a scris lucrarea *Pragmatismul,* din care provine şi fragmentul din manualul de filosofie. W. James, în acest fragment, pune faţă în faţă cele două doctrine asupra libertăţii omului şi arată că nici una dintre ele nu rezolvă problema responsabilităţii umane. Se referă la cele două doctrine filosofice clasice asupra necesităţii şi libertăţii - deterministă şi cea a liberului-arbitru. El susţine că adoptarea oricăreia dintre cele două doctrine conduce la contestarea ideii de responsabilitate umană. El argumentează pertinent, dacă actele noastre ar fi predeterminate şi rolul nostru s-ar reduce doar la a transmite influenţele întregului trecut (plasându-se în postura adeptului liberului-arbitru), fiind deci doar mediatorul acestor influenţe, atunci nu mai poate fi loc pentru responsabilitate.

Apoi, plasându-se pe poziţia unui determinist care replică: „dar unde ar fi ea dacă am avea liber-arbitru?", îşi răspunde sieşi: nici în acest caz nu există responsabilitate, căci actul meu „liber" nu vine din mine, din eu-l meu interior, ci „ex nihilo" (din nimic).

În ambele cazuri, responsabilitatea este renegată, deoarece contravine şi limitează libertatea de acţiune cu caracter practic, util, eficace a pragmatismului american care s-a manifestat şi continuă şi astăzi.

C. Libertatea şi problema constrângerilor interioare

Voinţa ca adevărata natură a omului

Dacă, începând din Antichitate şi până în epoca raţionalismului clasic, tendinţa dominantă a fost aceea de a considera că esenţa omului consistă în raţiune cu care este înzestrat şi care îl conduce, începând cu secolul al XVII-lea, dar mai ales în secolele următoare, vor apărea teorii filosofice care vor considera că esenţa omului nu este raţiunea, ci afectele, dorinţele. Preocuparea antropologiei filosofice pentru înţelegerea esenţei umane a permis „redescoperirea" a două „dimensiuni" fundamentale ale personalităţii, afectivitatea şi voliţia, mai puţin invocate, sau chiar deloc, în dezbaterile teoretice despre libertate.

În această perioadă, în care ideea de libertate nu mai este raportată la Necesitatea ontologică - exprimată prin legi ale naturii sau relaţii cauzale implacabile - ci la caracteristicile definitorii ale personalităţii umane, îl găsim pe filosoful german de origine olandeză Arthur Schopenhauer (1788-1860), idealist eclectic şi pesimist cu puternice influenţe asupra psihanalistului S. Freud şi poetului universal Mihai Eminescu.

Acesta, în opera sa capitală, *Lumea ca voinţă şi reprezentare* scrisă între anii 1814-1818, susţine că la rădăcina tuturor lucrurilor, realitatea ultimă a acestora, principiul lor este Voinţa.

Voinţa, în înţeles schopenhauerian, nu are nimic comun cu voinţa ca proces psihologic, deoarece include toate forţele lumii

şi ale naturii conştiente, semi-conştiente sau inconştiente, cum ar fi, de pildă, aceea a unei pietre care cade. Teza despre primatul voinţei va fi aplicată pe toate treptele existenţei. Ea este „esenţa cea mai intimă, nucleul oricărui lucru individual şi de asemenea, al întregii existenţe". Ea se manifestă în forţele oarbe ale naturii, ca şi în acţiunea deliberată a omului. Propriu-zis voinţa schopenhaueriană este la antipodul iniţiativei voluntare, ea este nepremeditată, neinteligentă, instinctivă şi inconştientă. Şi totuşi, pentru a o delimita, a o defini, enumeră o serie de afecte ca: dorinţă, aversiune, speranţă, teamă, iubire, ură, orice efort... „care nu este altceva decât afecţiune a voinţei". În această afirmaţie constă originalitatea concepţiei lui Schopenhauer, contrastând vizibil cu curentul filosofic predominant atunci şi până atunci, care admitea la temelia existenţei un principiu raţional, nu afectiv sau volitiv.

Trecând peste partea de mijloc a fragmentului pus în faţa noastră spre reflecţie - parte cuprinzând exemple pentru susţinerea tezelor, ideilor afirmate în prima şi ultima parte, deducem că Schopenhauer, a conceput Voinţa ca un „lucru în sine", cum ar spune Kant, necondiţionat de nimic altceva, nici de conştiinţă, nici de intelect, fiind concepută ca un suveran de care intelectul este nevoit să asculte. Raportul dintre Voinţă şi Intelect este analog celui dintre stăpân şi slujitorul său. Imaginea cea mai izbitoare, dar şi cea mai relevantă a relaţiei dintre Voinţă şi Intelect este aceea a unui „orb puternic cărând în spate un schilod care are vedere". Existând în afara pricipiului raţiunii, rezultă că Voinţa este inconştientă şi absurdă în manifestările ei. Dacă este separată de intelect şi acesta nu cunoaşte hotărârile secrete ale voinţei, rezultă că aceasta nu este animată de vreun scop. În orice caz, dacă întreaga existenţă - aşa cum am văzut că a considerat Schopenhauer - sub toate formele ei şi pe toate treptele, este supusă constrângerii implacabile a voinţei, se impune inevitabil întrebarea cu privire la semnificaţia şi însăşi

posibilitatea a ceea ce numim libertate, factor constitutiv și determinant al vieții morale și al activității practice.

Răspunsul pe care îl dă filosoful german nu este încurajator, ci pesimist, : „ceea ce omul glorifică sub numele de libertate nu e decât o iluzie, care ține de felul nostru, uman, de a înțelege libertatea..., starea noastră reală de subordonare, lipsa noastră de libertate e mult mai voalată". Dar omul nu se poate sustrage presiunii Voinței absolute, astfel că de fapt libertății propriu-zise, întemeiate pe conștiința reflexivă, i se substituie constrângerile unei oarbe necesități. Nu există voință liberă în sensul posibilității de autodeterminare, deoarece „alegerea" noastră (de a face ceva) e hotărâtă în imperiul Voinței oarbe. Decizia care apare în zona conștiinței e departe de a fi un act liber; ceea ce numim libertate nu exprimă, în fond, decât necesitatea cu care fiecare om își reprezintă propriile tendințe. Aceste ultime considerații rezultă din analiza ultimei părți a fragmentului, de unde deducem că orice decizie concretă a omului este determinată și necesară.

Voința puternică, voința slabă și libertatea

Ideea de a defini omul prin voință, așa cum a făcut Schopenhauer, a fost preluată și supralicitată de Nietzsche. El înțelege voința ca manifestare a emoției de a comanda. Ceea ce filosofii vechi numeau liber-arbitru, Nietzsche considera a fi doar emoția pe care o procură supremația ta asupra altuia sau asupra sinelui tău. Emoția aceasta se exprimă în sentimentul: „eu sunt liber, el trebuie să se supună".

Suprasolicitând voința de putere și sentimentul supremației personale Nietzsche va ajunge la concluzia că nu există necesitate, ci doar libertate, o libertate absolută: ideile de înlănțuire cauzală, de necesitate, de succesiune necesară, de constrângere sunt invenții ale omului, care țin de mitologie. Dar și ideea de lipsă de libertate sau voință ține tot de domeniul

mitului. În realitate, nu există nimic din toate acestea: nu există decât voințe slabe sau puternice. Prin expresia „trebuie să ne dovedim nouă înșine că suntem hărăziți la independență și poruncire", Nietzsche se ridică împotriva doctrinei fataliste, exaltând libertatea absolută a voinței, libertatea umană nelimitată.

Libertatea absolută - responsabilitatea absolută

Spre deosebire de majoritatea filosofilor clasici, Jean-Paul Sartre (1905-1980), filosof francez existențialist ateu, raportează libertatea actelor omului nu la determinările cauzale, la motive care ar putea explica geneza acestor acte, ci la eventuala lor justificare, care este domeniul de inspirație al filosofului.

Această reorientare teoretică a lui J.- P. Sartre se datorează convingerii că „lumea existenței" nu are nimic comun cu „lumea explicațiilor și a motivelor", idee prin care el contestă orice temei cauzal: „Orice lucru care există s-a născut fără nici un motiv." Deci, după Satre, nu există nici o legătură între libertate și necesitate. În locul acestei relații este așezată o alta, corelația libertate-constrângere.

Argumentarea lui Sartre în favoarea ideii de libertate nelimitată a omului se bazează pe respingerea credinței comune că acesta ar putea fi supus unor constrângeri. El contestă existența constrângerilor, pe baza a două raționamente:

Primul relevă: Pentru ca un lucru să reprezinte o amenințare la adresa omului, el trebuie să constituie o amenințare pentru acesta; însă ceva este o amenințare pentru mine (exemplu războiul, moartea etc.) numai în funcție de intențiile și proiectele mele (între amenințarea cu moartea și dorința de a supraviețui cu orice preț tot eu am decis, am ales). Așadar amenințările la adresa libertății mele de voință depind, până la urmă, tot de mine, deci ele nu sunt străine de mine. Nu sunt inumane, căci ceea ce mi se întâmplă este al meu, mi se datorează mie,

intențiilor mele nu unor constrângeri exterioare. Concluzia: nu există constrângeri exterioare.

Al doilea raționament îl conduce pe Sartre la concluzia că, în ipoteza existenței unor eventuale constrângeri, omul poate oricând să se elibereze de ele: „dacă sunt mobilizat într-un război, acest război este războiul meu, seamănă cu mine și îl merit. Îl merit oricum pentru că aș putea oricând să mă sustrag de la el prin sinucidere sau dezertare". Deci, omul nu-și poate justifica actele pe baza constrângerilor exterioare, deoarece el se poate elibera de ele cel puțin prin sinucidere.

Ideea că omul nu poate fi constrâns de împrejurări exterioare conduce la concluzia că el este întotdeauna și pe deplin liber. Sartre și-ar spune: „Omul este condamnat să fie liber" sau „omul este liber să aleagă de a nu alege". Sartre demonstrează astfel că omul este liber în mod absolut, dar și responsabil în aceeași măsură.

D. Libertatea și autoritatea politică

Liber este cel ce se supune numai legilor

Titlul acesta, pus la începutul fragmentului care provine din *Scrisori scrise de pe munte* a lui J. J. Rousseau, sugerează ceva paradoxal - liber e cel ce se supune. Aparent doar, deoarece libertatea în manifestările ei concrete nu poate exista în afara unui cadru circumscris de legi juridice și morale. Libertatea și legile sunt de nedespărțit, excluderea existenței uneia anulează existența celeilalte, ele sunt ca și lumina și întunericul, existența uneia implică potențial existența celeilalte și invers.

Cineva definea libertatea individului ca acea stare în care se află el și care îi permite să facă orice vrea, fără însă a încălca drepturile și a leza interesele lui sau celorlalți.

Libertatea nu există în mod absolut, fapt relevat de afirmația lui Rousseau, „nici un om care e stăpân nu poate fi liber...", stăpân pe bunuri, stăpân pe sclavii săi de pildă, chiar dacă ar respecta minimum de drepturi ce se cuvin acestora. N-ar fi liber cel puțin psihologic, gândul că trebuie să le asigure hrană, îmbrăcăminte, adăpost, protecție etc. reprezintă ceva care îl „leagă" pe stăpân, apoi gândul fricii că ei s-ar putea răzvrăti împotriva sa îi conferă statutul de om neliber.

Cu privire la libertatea comună sau socială, Rousseau susține că ea „nu poate exista acolo unde nu sunt legi sau unde cineva este deasupra legilor". Tot el afirmă că libertatea fără justiție este o adevărată contradicție. Chiar și cel care are iluzia că este atotputernic, că este deasupra legilor și deci, le poate încălca, nu este totuși liber, dat fiind gândul unei eventuale și ulterioare responsabilități.

Liber este cel ce se supune legilor, dar nu constrâns, ci din convingerea că respectarea lor îi aduce bine, știindu-se protejat de ele. La fel și poporul este liber, când el se supune, dar nu ca o slugă; se simte liber când știe că la stăpânire sunt conducători, nu stăpâni, despoți, dictatori, când aceștia din urmă sunt ei înșiși slujitorii (ministru = slujitor) și păzitorii legilor. În tot fragmentul transpare ideea legăturii indestructibile dintre existența libertății și existența legilor, ca temei al instituirii Binelui social și individual. În afara adevărului susținut de Rousseau în text, mărturisesc faptul că titlul dat fragmentului de către autorii manualului mi-a sugerat asemănarea cu un alt aparent paradox găsit la Petre Țuțea (*Tratat de antropologie creștină*): „Robește-mă, Doamne, ca să devin liber" care mi se pare frumos și paradigmatic.

Libertatea și democrația

Fragmentul conținut sub acest titlu, în manual, emerge din lucrarea *Originea și sensul istoriei* a lui Karl Jaspers (1883-1969), un filosof idealist german, reprezentant al existențialismului.

În acest fragment, Jaspers încearcă să releve caracterele puterii politice, întrebându-se la sfârşitul fragmentului dacă aceasta, ca valoare, va deveni sau nu element al educației întregii umanități. Filosoful german arată că o putere guvernează fără frică sau cu frică, dacă are atributul legimității, respectiv nelegimității. Legitimitatea, prin încredere, duce la ordine socială, în timp ce nelegimitatea duce la violență, care se autoîntreține prin neîncredere şi frică.

Totuşi şi legitimitatea este îndoielnică, atunci când temeiul (originea) ei este atribuit puterii pe dreptul ereditar, sau de alegeri prin majoritate supuse erorilor, întâmplărilor şi sugestiei de masă a alegătorilor. Legimitatea apără legile şi pe cei aleşi, dar nu în mod absolut, indefinit, căci vor fi schimbate, ce-i drept, fără violență, care există ca efect, tot datorită legitimității.

Legitimitatea puterii generează libertatea. Libertatea politică este determinată de legitimitatea puterii. Jaspers enumeră câteva principii fundamentale ale libertății, care, prescurtat, devin:

1. Libertatea individului nu există în afara libertății celorlalți; omul este liber în măsura în care toți sunt liberi.

2. Individul este protejat împotriva violenței de către statul constituțional şi i se recunoaşte valabilitatea opiniei şi voinței sale de către democrație.

3. Libertatea se instituie numai ca urmare a înfrângerii forței de către justiție. Legile sunt în egală măsură pentru toată lumea, au caracter de universalitate.

4. Dreptul inviolabilității persoanei este dublat de dreptul acesteia de a participa la viața publică (= democrație).

Jaspers a surprins legătura dintre libertatea politică şi posibilitatea ființării umane.

Etatism şi libertate

J. S. Mill, în fragmetul din lucrarea sa, *Despre libertate*, relevă imposibilitatea existenței libertății sociale şi individuale

într-un stat totalitar bazat pe o conducere birocratică şi centralizată, chiar dacă există o libertate a presei şi un parlament ales prin sufragiu universal. Acel stat sau țară n-ar mai fi liberă decât cu numele. Într-un atare stat, cultura vastă şi inteligența exersate în țară, cu excepția celei speculative (neideologică), ar fi în întregime concentrate în mijlocul unei birocrații. Cei mai mulți ar căuta pe orice cale să ajungă în rândurile acestei birocrații, şi odată admişi, promovarea ierarhiei în interiorul ei ar deveni singurul scop al ambiției lor.

Într-un asemenea regim totalitar, chiar dacă întâmplător în vârful ierarhiei birocratice ar ajunge unul sau mai mulți conducători reformişti, aceştia n-ar putea înfăptui nici o reformă care să pericliteze interesele birocrației. Mill exemplifică ideile pe care le susține luând ca exemplu marele imperiu rus unde se observă relația de dependență dintre țar şi birocrație. Despotul şi birocrația se susțin reciproc, iar situația aceasta a fost bine descrisă de Octavian Paler într-o fabulă sau alegorie numită *Peştii - piloți.*

Când statul hipercentralizat şi hiperbirocratizat nu mai poate asigura un minim decent de libertăți, când este depăşit gradul de răbdare al poporului, acesta se ridică împotriva cârmuirii şi face ceea ce se cheamă revoluție, în urma căreia cineva, cu sau fără autoritate legitimă, se înscăunează şi dă ordine ca şi cel care l-a precedat şi totul continuă să fie ca înainte, birocrația rămânând neatinsă de revoluție şi de neînlocuit.

J. S. Mill ne mai învață că unele popoare au față de altele o mai mare capacitate de a se organiza în toate domeniile, amintind poporul american. Aşa arată orice popor liber, el nu se va lăsa niciodată robit de un om sau un grup de oameni. În societățile libere, democratice, statul se află în slujba individului şi nu invers, pare să sugereze ultima reflecție a filosofului englez.

3. DREPTATEA

Motto:
«Ceea ce recunosc doi oameni de bună voie, legile (care sunt) reginele cetăţii, spun că e drept ».

(Platon, *Dialoguri*, 19)

A. Dreptate şi nedreptate

1. Mitul lui Gyges

Înainte de a face consideraţii asupra conţinutului şi semnificaţiei „Mitului lui Gyges," trebuie să facem precizarea că dreptatea nu este un domeniu sau obiect de studiu specific filosofiei. Filosofia întreprinde incursiuni în acest domeniu doar prin intermediul unei discipline înrudite cu ea - teoria statului şi a dreptului şi relativ direct prin etică, expresie teoretică şi morală, expresia aplicării eticii în viaţă, ca părţi ale filosofiei. Referindu-ne la Platon (428-347 î. Hr.) şi la miturile pe care le-a transmis posterităţii în unele din celebrele sale *Dialoguri* ca: „Mitul Antlatidei, „Mitul peşterii," „Mitul androginului," „Mitul lui Er," „Mitul lui Gyges" suntem tentaţi să credem că „Divinul" a fost mai mult un mitosof decât un filosof. De ce oare Platon a recurs deseori la mituri pentru a-şi expune învăţătura sa filosofică. doar se ştie, el a aparţinut perioadei clasice a filosofiei greceşti, când aceasta depăşise stadiile de protofilosofie şi mitosofie? În această perioadă, filosofia dobândise atributul rigurozităţii ştiinţifice şi se afla pe culmile

cele mai înalte, datorită tocmai unui Socrate, Platon, Aristotel şi alţii.

Platon, însă, fără să minimalizeze rolul argumentelor bazate pe raţionamente logice în explicarea unor anumite probleme utilizează povestirea, mitul ca o cale facilă şi complementară. Platon, şi-a dat seama că prin mit acced la cunoaştere mai mulţi şi mai puţin instruiţi, că mitul este un vehicul mai sigur şi conservă mai bine informaţia prin şi peste veacuri. Genial! De fapt şi Mircea Eliade defineşte mitul ca „formă de conservare a cunoaşterii ancestrale".

Şi în mitul lui Gyges, parte din dialogul *Republica*, Platon recurge la alegorie, tocmai pentru a exprima idei abstracte ca: dreptate, nedreptate, bine, responsabilitate umană în mod intuitiv.

Pornind de la premisa enunţată de Platon, că nu există un bine propriu al dreptăţii - căci nu întotdeauna cu necesitate ceea ce e drept pentru mine este şi pentru ceilalţi, deci dreptatea şi binele meu pot echivala uneori cu nedreptatea şi răul altora, - s-ar putea formula întrebarea: dacă fiecare ne-am putea prevala de o putere misterioasă (ca şi Gyges de puterea inelului), deci şi cei drepţi şi cei nedrepţi, şi am înfăptui aceleaşi fapte (apropierea şi însuşirea unor bunuri), ar mai fi necesară instituirea responsabilităţii? Şi faţă de ce instanţă? Interioară ca liberul arbitru sau exterioară - justiţia? Suntem de părere că cea exterioară nici nu ar putea fiinţa, căci n-ar exista nici responsabili, aceştia devenind invizibili şi deci necunoscuţi pentru ceilalţi în timpul săvârşirii faptelor.

Rămâne deci instanţa interioară - liberul arbitru sau conştiinţa, care în pofida puterii de a ne face nevăzuţi, să aleagă întotdeauna binele, ca parte a Binelui suprem care include şi exprimă şi dreptatea. Aşa explică Platon - prin „Mitul lui Gyges" - faptul că oamenii aleg şi practică dreptatea mai degrabă decât nedreptatea.

B. Temeiul dreptății: sentimentul sau rațiunea?

2. Sentimentul dreptății

Dacă Platon era raționalist și a găsit temeiul dreptății numai în rațiune, Rousseau asociază acesteia - el vorbește, de altfel, de conștiință - sensibilitatea, despre care afirmă că este anterioară inteligenței, deoarece am avut sentimente înaintea ideilor. Aceste sentimente sunt iubirea de sine, teama de durere, groaza de moarte, dorința bunăstării etc.

Pentru Rousseau temeiul sau principiul dreptății umane este iubirea de oameni derivată la rându-i din iubirea de sine. Acest principiu de justiție și virtute există în străfundul sufletelor dintru început, este un principiu înnăscut

Rousseau pune inima cu simțirile ei înaintea conștiinței care se ridică (se naște) din ele. Fără să explice cum, filosoful francez afirmă că „din sentimentul iubirii și al urii se nasc cele dintâi noțiuni de bine și de rău", „dreptatea și bunătatea nu sunt numai cuvinte abstracte, creații pur morale făurite de gânduri, de afecțiuni (afecte) ale sufletului luminat de rațiune."

Filosoful nostru distinge corect între rațiune și conștiință (un răufăcător poate raționa impecabil dar să fie lipsit de conștiință morală) și arată că „numai prin rațiune nu se poate stabili nici o lege naturală... dacă nu se întemeiază pe o trebuință naturală a sufletului". În acest fragment lasă să se înțeleagă că este împotriva contemporanului său german Imm. Kant, afirmând că fundamentul adevărat al dreptății este sentimentul și conșiința și nu rațiunea singură. „Tratează-l pe altul așa cum ai dori să te trateze el pe tine", ca normă sau maximă morală nu derivă din rațiune, ci din simțire, căci eu cer celorlalți să se poarte frumos, bine și drept cu mine tocmai din iubire prea mare pentru mine: sinele meu devine egocentric sau egolatru.

3. Înclinație și datorie

În acest fragment de proveniență kantiană (*Bazele metafizicii moravurilor*) se observă, ca și la Rousseau, imposibilitatea teoretică și practică de a separa noțiunile de justiție de cele de morală.

Totuși, este necesar să facem distincție între două feluri de motivații ale acțiunilor întreprinse de oameni: unii acționează din înclinație, alții din simțul datoriei. Există și o a treia categorie de oameni care săvârșesc o acțiune în conformitate cu datoria dar au și înclinația nemijlocită pentru acțiunea respectivă (protejarea vieții, de pildă). Acțiunea acestor oameni din a treia categorie nu are nici o valoare internă și nici un conținut moral, deoarece se face conform datoriei, dar nu din datorie.

Acțiunile săvârșite conform datoriei nu au valoare morală, au valoare morală numai cele săvârșite din datorie. Exemplu: un om lovit de necazuri mari ajută pe altul care și el se află marcat de necazuri, îl ajută nu din înclinația de a ajuta, ci din datorie. A acționa din datorie chiar când înclinația îți poruncește să n-o faci este deci moral. Dar înclinațiile au caracter schimbător, întâmplător, nenecesar, diferă de la om la om și chiar la același om (depinde de împrejurări) și deci nu pot constitui temeiul dreptății. Doar rațiunea este necesară, necontingentă și universală, în sensul că o posedă toți oamenii normali și toți sunt ținuți (obligați) să respecte legile. Dacă dreptatea își are temeiul în rațiune, atunci înseamnă că ea va fi în armonie cu natura omului și se poate vorbi de o ordine morală.

C. DREPTATEA ŞI CONVENŢIILE UMANE

4. Dreptul naturii şi legea umană

Ştim că gânditorii - filosofi, legiuitori, savanţi, sfinţi - s-au aplecat cu multă râvnă asupra conceptului de dreptate şi asupra problemelor ce le implică aceasta pentru viaţa oamenilor.

Astfel, unii au afirmat că dreptatea are ca temei sau cauză: raţiunea, (Platon, Kant etc.), alţii au adăugat acestui temei sensibilitatea (Rousseau); şi unii şi alţii au afirmat că ea are un caracter universal, datorită faptului că se întemeiază pe aceste însuşiri esenţiale şi comune, prezente la toţi oamenii. Deci, după ei, izvorul dreptăţii ar fi în noi înşine.

Alţii, printre care şi Fericitul Augustin, admit de asemenea că dreptatea este absolută (deci universală), dar, spre deosebire de Kant şi Rousseau care plasau principiul dreptăţii în sufletul omului, el zice că dreptatea vine din afara noastră, temeiul ei fiind fiinţa divină, Dumnezeu.

Iar alţii, spre deosebire de toţi cei menţionaţi până acum, consideră că dreptatea nu este absolută, ci relativă, deoarece temeiul ei este reprezentat de convenţiile oamenilor care sunt schimbătoare şi variabile, „convenţii de-ale oamenilor întocmite în contra naturii, vorbe goale, praf şi vânt", cum spune Kalikles, preopinentul lui Socrate în dialogul *Gorgias* al lui Platon.

Suntem de acord cu nota de la sfârşitul fragmentului din manual care precizează că personajul Kalikles expune şi susţine punctul de vedere al sofiştilor - doar se ştie că aceşti filosofi, cu micul sau marele lor rol pozitiv în cultura Greciei antice, au propovăduit un relativism notoriu cu privire la valorile şi virtuţile social-umane, periclitând însăşi fundamentele educaţiei şi culturii poporului grec. Pentru a susţine afirmaţia aceasta, credem că este suficient să menţionăm faptul că Gorgias, al doilea mare sofist după Protagoras, a conceput două discursuri strălucite, unul cuprinzând argumente pro, iar altul, argumente contra aceluiaşi lucru, unul de laudă, altul de ocară - demonstrând astfel că totul este relativ, depinzând de unghiul în care privim. Este, de asemenea, cunoscut celebrul raţionament al lui Gorgias din Leontinoi (cca. 483-380 î. Hr): 1. Nu există nimic; 2. Chiar dacă ar exista, noi tot nu am putea cunoaşte acest ceva (nu fusese consacrată încă teoria formării noţiunilor ca instrumente sigure ale cunoaşterii de către Socrate şi Platon); 3. Chiar dacă am cunoaşte acest ceva, totuşi această cunoaştere n-am putea s-o comunicăm altora (totul fiind părere proprie). De aici, concluzia, totul este relativ. Împotriva sofiştilor s-a ridicat cu vehemenţă marele atenian Socrate, cel care a intuit pericolul sofisticii.

Acum înţelegem de ce Kalikles susţine că legile cu privire la dreptate reprezintă doar convenţii ale oamenilor, întoarse împotriva naturii. Şi are dreptate, în măsura în care fiecare are o părere (opinie = doxa) proprie, ireductibilă la ale celorlalţi oamenii, pentru a se înţelege şi convieţui, sunt nevoiţi să ajungă la convenţii sau consens, cum des se utilizează astăzi termenul, mai ales în politică. Iată, aşadar, un alt punct de vedere la legile dreptăţii şi la fundamentul acesteia.

5. Dreptatea şi legea eternă

Sfântul Augustin (354-430 d. Hr.) teolog şi filosof creştin (creştinat prin botez în anul 387) printre deosebit de frumoasele şi profundele opere create are şi lucrarea *De trinitate* (*Despre trinitate*) despre care, graţie autorilor manualului de filosofie, am luat la cunoştinţă prin fragmentul pus la dispoziţie şi subsumat titlului „Dreptatea şi legea eternă". Titlul ne sugerează că între cele două realităţi trebuie să existe o legătură pe care trebuie să o descoperim.

Analizând textul, observăm că oamenii, atunci când condamnă sau elogiază faptele semenilor lor, deci emit judecăţi de valoare se raportează la nişte norme sau legi care nu se găsesc în esenţa lor, în spiritul lor - după cum susţine Sfântul Augustin - pentru că omul este schimbător. Or, legile eterne sunt neschimbătoare şi deci, nu se pot întemeia pe ceva schimbător; legi drepte (ale dreptăţii) din spirit nedrept este imposibil să existe. Atunci, care este sorgintea lor? Sorgintea sau temeiul dreptăţii şi legile ei este Dumnezeu însuşi, care are atributul neschimbării, imobilităţii (Aristotel), căci dacă ar fi schimbător, transformabil, n-ar mai fi principiu, temei al tuturor, deci şi al dreptăţii. Iar omul face dreptate când aderă la Dumnezeu şi ideile lui şi comite nedreptăţi când se rupe de Dumnezeu.

Se poate face o comparaţie între Sfântul Augustin şi Kant. Ei au puncte comune în ceea ce priveşte „voinţa bună" ca expresie a bunei folosiri a liberului arbitru, dar pe când, pentru Augustin, voinţa bună nu poate fi bună decât prin participare intimă la înţelepciunea lui Dumnezeu, pentru Kant, voinţa bună nu reprezintă o asemenea participare, ci doar conformitatea cu o valoare absolută, apriorică - imperativul categoric fundamentat de raţiune.

D. Tipuri de dreptate

6. Domnia legii

Analizând textul fragmentului din *Drumul către robie* a lui F. A. Hayek am observat că acesta compară două forme de guvernământ politic, unul bazat pe domnia legii ca principiu de organizare social-economică şi politică şi altul bazat pe arbitrariu, pe anomie (absenţa legilor), prezentând consecinţele care decurg din aceste situaţii atât pentru individ cât şi pentru societate ca întreg.

Astfel, în primul caz - organizare socială bazată pe principiul legilor constituţionale - puterea executivă (guvernul) este controlată, având puţine posibilităţi de intervenţie arbitrară, iar forţa coercitivă a acestei puteri este limitată. În această formă de guvernământ care nu atinge niciodată idealul, deoarece intervin greşelile atât ale guvernanţilor, cât şi cele ale guvernaţilor, există libertatea de decizie şi acţiune care permite dezvoltarea, împlinirea sau cel puţin tendinţa de împlinire a personalităţii umane pentru fiecare individ.

În al doilea mod de organizare socială - bazat pe hotărâri şi decrete arbitrare - ceea ce echivalează cu starea de anomie - individului uman îi este barată calea de acces la atingerea scopurilor sale, devenind o marionetă în mâinile guvernanţilor. Fiind lipsit de un cod de legi neschimbătoare (constituţionale) la care să-şi raporteze comportamentul economic, politic, juridic, etc., individul uman devine un debusolat, incapabil de exerciţiu politic şi incapabil de a emite judecăţi de valoare adecvate cu privire la fapte şi evenimente politice şi economice; devine uşor de manevrat şi în cele din urmă un rob al sistemului de guvernământ.

Hayek consideră că se impune necesitatea întronării domniei Legii, deoarece, în caz contrar, mai devreme sau mai târziu regimul bazat pe anomie (sau legea bunului plac) va fi înlăturat prin forme mai mult sau mai puţin violente. Hayek, pentru a fi mai explicit, particularizează distincţia şi incompatibilitatea dintre domnia legii şi guvernământul samavolnic, oprindu-se la domeniul economic.

Astfel, conducerea activităţii economice de către o autoritate centrală, care dirijează utilizarea mijloacelor de producţie, când se supralicitează planificarea economică în cele mai mici detalii determină imposibilitatea ca statul să rămână imparţial. Este demn de reţinut ideea că „orice politică prin care se ţinteşte un ideal a cărui esenţă este de dreptate distributivă va duce la nimicirea domniei legii", lucru demonstrat în istorie de

regimurile totalitare. Este adevărat că „nu se poate nega că domnia legii produce o inegalitate economică, dar aceasta nu afectează anumiţi oameni în anumite moduri" şi deci, este de preferat domnia legii decât anomia (gr. a = fără; gr. nomos = lege).

7. Dreptate şi merit

Aristotel îşi împarte în două părţi principale filosofia practică, adică politică: în *Etica* şi în *Politica*. În *Etica*, Stagiritul se ocupă de virtutea dreptăţii. În opera *Politica*, tratează problema cetăţii atât din punct de vedere ontologic, cât şi deontologic.

Dreptatea este virtutea întreagă în ordinea socială, este principiul prin care trebuie să determine ordinea socială. „Dreptatea este un lucru politic..., dreptatea e judecata a ceea ce e mai drept". Din text deducem că puterea politică trebuie să se împartă în conformitate cu superioritatea meritelor şi că drepturile şi consideraţiunea nu trebuie să fie diferite, când indivizii se aseamănă.

În problemele statului şi dreptului, în mod necesar, indivizii trebuie comparaţi numai după calităţile care contribuie la formarea statului spre bine. Celelalte calităţi, care sunt specifice fiecărui individ în parte, sunt nerelevante, pentru distribuirea dreptăţii, deoarece „nimeni nu pretinde câtuşi de puţin ca în chestiunile de drepturi politice să se împartă puterea potrivit oricărei specii de neegalitate" (calităţi deosebite de la individ la individ n. n.).

Egalitatea între neegali şi neegalitatea între egali sunt nedrepte pentru indivizi, iar toate constituţiile în care egalitatea şi neegalitatea sunt întemeiate pe baze de felul acesta, sunt, în general, corupte.

E. Dreptate şi egalitate

8. Morala de stăpâni şi morala de sclavi

Am întâlnit undeva că cele trei cuvinte „Libertate," „Fraternitate," „Egalitate" dar mai ales ultimul dintre acestea înscrise pe steagul Revoluţiei franceze de la 1789, au adus individului uman şi societăţii mai mult rău decât bine. Interesantă idee, ştiut fiind că Revoluţia franceză s-a făcut pentru şi în numele acestor valori. Şi totuşi s-ar părea că susţinătorul ideii că egalitatea socială nu este un lucru bun are dreptate, atunci când ne gândim la sociatatea socialistă şi cea utopic-comunistă, care au propăvăduit până la demonetizare ideile de echitate, egalitate, egalitarism. Această idee vine în contradicţie cu o alta, aceea care arată că indivizii se deosebesc între ei atât de mult încât nici măcar doi din cele câteva miliarde nu sunt identici. De aici, ar rezulta că aplicarea principiului egalităţii pentru neegali este nedreaptă. Nietzsche distinge două tipuri de bază cu privire la morală: morala stăpânilor şi morala sclavilor. Filosoful german consideră că mai dreaptă este morala stăpânilor, care se întemeiază pe voinţa de putere, pe existenţa inegalităţilor dintre indivizi. El acordă o mai mare valoare generaţiilor vârstnice în raport cu cele tinere, acordă prioritate strămoşilor (gerontocraţie, de la gr. geron = bătrân), în defavoarea generaţiilor tinere orientate spre progres şi viitor.

Din morala stăpânilor, lucrul cel mai nefiresc şi mai nedorit este preceptul potrivit căruia stăpânii au obligaţii doar faţă de egalii lor; faţă de neegali (slujitori şi străini) ei pot proceda „după voia inimii" sau, cu alte cuvinte, într-un fel care trenscende Binele şi Răul.

Morala sclavilor este însă o morală a utilităţii, deoarece sclavii, sau mai bine-zis, supuşii, preţuiesc acele valori

(compătimirea, mila, răbdarea, hărnicia, modestia, amabilitatea (etc.) care sunt cele mai utile, întrucât îi ajută să îndure mai uşor povara existenţei şi să se conserve pe sine.

9. Repartiţia după muncă şi nevoi

La începutul secolului al XIX-lea se năştea cel care avea să devină peste câteva decenii teoreticianul unei societăţi, al unei organizări economico-sociale care abia peste 100 de ani, s-a dovedit a nu fi fost decât o eroare a celui mai mare experiment social. Este vorba despre Karl Marx (1818-1883), fondatorul teoriei comunismului ştiinţific, cum a fost numită de el însuşi şi de adepţii teoriei sale. Cât de „ştiinţific" a fost o dovedeşte starea jalnică a unor popoare ce numără aproximativ 2 miliarde de oameni. „Ştiinţa" socială a lui Marx n-a fost altceva decât o utopie. Însuşi poporul român a fost cuprins în infernalul experiment şi se resimte şi astăzi.

Modul de orânduire socială imaginat de Marx s-a dovedit a fi neviabil, întrucât principiul pus de către Marx la baza acestuia nu putea să determine o mişcare progresivă, nici cel puţin de a menţine nivelul de dezvoltare socială de la care s-a plecat. Dimpotrivă, societatea omenească în ţările care au adoptat modelul lui Marx au înregistrat un regres, producându-se un decalaj cultural, tehnic şi civilizatoriu enorm faţă de ţările care s-au dezvoltat liber.

Principiul în cauză era şi încă, din păcate, mai este: „De la fiecare după capacităţi, fiecăruia după nevoi" sau „Repartiţia după muncă şi după nevoi".

Nu ştim câtă matematică ştia Marx, dar oricine analizează expresiile: „fiecare producător primeşte de la societate exact cât îi dă el", „primeşte din stocul social o cantitate de mijloace de consum pentru care s-a cheltuit o cantitate egală de muncă" (cuvântul „egală" este foarte „convingător") sau expresia „aceeaşi cantitate de muncă pe care a dat-o societăţii sub o

anumită formă, el o primeşte înapoi sub o altă formă...", observă cu uşurinţă că avem de-a face cu egalităţi sau ecuaţii, deci cu inexistenţa unui excedent de avuţie, care să fie acumulată şi cheltuită în motorul progresului. Or, se ştie: echilibrul înseamnă repaos, nemişcare, moarte.

Prin principiul adoptat s-a dovedit că nu era nici drept, nici moral, căci a pretinde cuiva să muncească după cât poate şi a-i repartiza după cât are nevoie ni se pare nedrept şi imoral, dar în primul rând nedrept. Apoi, principiul creează o stare de indiferenţă, cauzată de lipsa de motivaţie pentru muncă. Conform acestui principiu, omul nu se simte stimulat să producă mai mult, iar pentru că primeşte doar strict cât are nevoie, nu poate să preleveze o parte pentru acumulare în vederea propăşirii. Într-o societate care se orânduieşte după acest principiu, oamenii devin cu toţii egali din punct de vedere economic, adică săraci complet. Principiul societăţii lui Marx este greşit, deoarece vine în contradicţie cu principiul natural care determină ca indivizii să fie inegali cel puţin din punct de vedere bio-psiho-genetic. Cineva spunea că cine încalcă legile naturii nu are sorţi de izbândă sau chiar sfârşeşte tragic. Inegalitatea sau asimetria, micul dezechilibru trebuie să fie caracteristicile unui sistem, altfel se instalează entropia maximă (echilibrul absolut) şi deci, moartea, dispariţia. Şi societatea e un sistem! Q. E. D. Egalitatea membrilor ei nu reprezintă expresia dreptăţii sociale. Echitate nu este totuna cu dreptate.

10. Principiile dreptăţii

Spre deosebire de Marx, John Rawls (1921–) găseşte că dreptatea este o formă a echităţii. Două principii explică dreptatea, spune Rawls: 1. Fiecare persoană care participă la viaţa socială are un drept egal la cea mai largă libertate. 2. Inegalităţile sunt arbitrare în măsura în care ele nu conduc la avantajul tuturor.

Rezultă că unele inegalități sunt permise, iar altele nu. Inegalitățile sunt determinate de diferențele care privesc distribuirea unor lucruri, celelalte nu sunt considerate ca inegalități. Inegalitățile sunt admise numai dacă există un motiv ca ele să producă avantaje fiecărui participant. Deci fiecare participant trebuie să câștige din inegalitate.

4. FERICIREA

Motto:
«Cea dintâi condiție a fericirii este înțelepciunea».

(Sofocle, *Antigona*, 1345)

A. Fericirea ca problemă filosofică

1. Căutarea fericirii

Pentru a căuta ceva, este necesar mai întâi ca omul să știe ce este sau cum arată acel ceva, altfel i se poate întâmpla să treacă pe lângă lucrul căutat și să nu-l recunoască. Cuvântul „recunoaștere" explică aparentul paradox: „ dacă nu m-ai figăsit, nu m-ai fi căutat", deoarece găsirea unui lucru în realitatea concretă presupune mai întâi existența și găsirea lui în minte. La fel și în cazul fericirii, lucru îngreunat și de faptul că există mai multe păreri depre natura și locul fericirii, despre timpul fericirii.

Astfel, după natură, fericirea este concepută ca o idee foarte înaltă, ca un ideal îndepărtat, deasupra puterilor noastre de a o dobândi; adevărata fericire nu ar fi posibilă în timpul acestei vieți (Solon, înțeleptul din Atena). În lipsa adevăratei fericiri, oamenii se pot consola cu urmele ei palide: bucuria, plăcerea, gloria, prestigiul etc., care pot fi totuși atinse în viața noastră scurtă, sau vor înțelege că fericirea este un ideal de neatins și că sunt condamnați iremediabil la nefericire.

Kant considera că fericirea este un ideal, dar nu era de acord că nu poate fi atins, ci mai degrabă, că noi nu suntem în măsură să alegem mijloacele pentru a deveni cu certitudine fericiți.

Alții consideră fericirea doar o stare a sufletului ca: bucurie, plăcere, exaltare, linişte, împăcare, seninătate, beatitudine etc., stări tangibile. Deci fericirea trebuie căutată în noi înşine, unde, de asemenea se găseşte şi calea dobândirii ei (cunoaşterea, iubirea, credința, contemplația ori fapta).

Cu totul altfel consideră Aristotel fericirea; ea nu este o stare sufletească, ea constă în acțiune, în activitatea noastră care are drept rezultat (fericirea în acest caz ar fi un mijloc) acte de curaj, dreptate, prietenie, cunoaştere, ca lucruri dorite pentru ele însele.

În al doilea rând concepțiile despre fericire se deosebesc între ele prin modul în care este înțeleasă natura umană.

Platon considera că sufletul - definitoriu pentru natura umănă - are trei părți: rațională, pasională şi apetentă, ultima trebuind să fie condusă de primele două, în special de partea rațională. Fiecărei părți îi corespunde un anumit fel de plăcere. Părții raționale îi corespund plăcerile gândirii (cunoaşterii). Celei pasionale - plăcerile care provin din ambițiile noastre, iar celei apetente - plăcerile hranei sau ale procreerii. Fericirea adevărată este aceea a părții mai nobile - rațiunea, a sufletului. Aristotel, elevul lui Platon, va fi de aceeaşi părere.

În al treilea rând, concepțiile despre fericire se deosebesc şi prin rolul pe care îl atribuim în dobândirea propriei noastre ferciri. În acest sens, unii filosofi au considerat că fiecare om, urmându-şi interesele, împiedică realizarea dorințelor celuilalt (J. P. Sartre - „ceilalți sunt infernul"), iar alții consideră că nu există fericire fără ceilalti, că ea nu poate fi dobândită solitar.

Totuşi, mulți oameni consideră că fericirea este o problemă a fiecărui individ şi că societatea sau statul n-au nici un drept să intervină, iar alții consideră că statul ar trebui să aibă un rol în a hotărî ce satisfacții s-ar cuveni cuiva pentru a deveni fericit. Aşadar, căutarea fericirii nu este o problemă simplă.

În cele ce urmează, vom încerca să găsim motivele pentru care Blaise Pascal consideră că omul în viața sa nu este capabil să atingă nici certitudinea, nici adevărul în cunoaşterea tuturor

lucrurilor, nici fericirea. Pascal (1623-1662), matematician, fizician, scriitor francez, din 1654 călugăr jansenist la mănăstirea Port-Royal, oscilează între raționalism şi scepticism, între ştiință şi religie. Deşi a recunoscut că existența lui Dumnezeu nu poate fi demonstrată rațional: „Dumnezeu este de nepătruns deoarece nu are nici părți, nici limite, nu are nici un raport cu noi", recomandă avantajul opțiunii pentru credință, formulând celebrul său „pariu", potrivit căruia „dacă Dumnezeu nu există, nu pierdem nimic, iar dacă există, câştigăm totul".

La mănăstirea de la Port-Royal, Pascal va petrece ani de nesfârşite meditații, de frământări dureroase, de mari suferințe fizice şi morale. „... Pascal umblă încins cu o centură de fier bătută în cuie cu vârfurile întoarse înăuntru, apăsând-o în trupul lui firav ori de câte ori vreun îndemn natural sau vreo pornire de vanitate ar fi putut să-l tulbure, abătându-l de la puritatea moralei creştine".

În omul Pascal există două ființe contradictorii, savantul raționalist şi credinciosul creştin, care se luptă permanent; de aici zbuciumul interior şi starea de nefericire a lui. Este o luptă între rațiune şi inimă: „inima îşi are motivele ei, pe care rațiunea le ignoră". Războiul lăuntric al rațiunii împotriva pasiunilor inimii a făcut ca cei ce au dorit liniştea să se împartă în două secte. Unii au voit să renunțe la pasiuni şi să devină dumnezei; ceilalți au voit să renunțe la rațiune şi să devină vite. Dar nici unii, nici alții n-au putut-o face pentru că „omul nu este nici înger, nici bestie". „Toți căutăm fericirea, şi tineri şi bătrâni, şi savanți şi ignoranți, şi principi şi supuşi, şi nobili şi oameni de rând, şi tari şi slabi, şi sănătoşi şi bolnavi, din toate țările, din toate timpurile... şi toți se plâng că n-au găsit-o".

Instinctul ne îndeamnă s-o căutăm în noi, pasiunile ne îndreaptă spre lumea exterioară. Concepția pascaliană asupra fericirii nu o putem înțelege, aşadar vom face abstracție de unele elemente de scepticism dobândite de Pascal sub influența lui Montaigne şi de influențele pesimismului jansenist dobândite la

Port-Royal. Pascal își propune să depășească cele două poziții ireductibile. Sesizează opoziția radicală dintre imaginea omului înfățișată de Epictet (stoici) și cea prezentată de scepticii pyrrhonieni (Pyrrhon din Elis și Sextus Empiricus) și propune alternativa că „omul trebuie scos din starea de indiferență și adus în starea sufletească în care să-și dea seama de condiția lui nefericită, de rătăcirile, de solitudinea, de neantul și plictiseala la care el însuși s-a condamnat. Primul pas pe acest drum este autoexaminarea, în urma căreia vom constata în noi existența unor contradicții ireductibile. Dacă Epictet nu văzuse decât măreția omului, forța rațiunii și a caracterului, preaslăvindu-i calitățile și ignorându-i imperfecțiunile, Montaigne a ignorat aceste virtuți, relevând numai slăbiciunile naturii umane, alunecând în cealaltă extremă, lașitatea morală. Dar s-a văzut, omul nu este „nici înger, nici bestie", care caută adevărul și fericirea, dar nu găsește decât incertitudinea, nefericirea și mizeria.

B. Ce este fericirea?

2. Plăcerea și înțelepciunea

Omul caută stările plăcute și evită (sau eludează) stările dureroase. Acesta este un lucru firesc, normal la toți oamenii, cu excepția masochiștilor.

Mulți filosofi au arătat că între fericire și stările de plăcere este o strânsă legătură. Acesta este iarăși un lucru evident, dar oare, în cele nemanifestate omul nu este fericit? Deși frecvent asociem fericirea cu plăcerea (gr. hedone = plăcere) se pun întrebările: Oare ori de câte ori avem stări de fericire suntem și fericiți? Și ori de câte ori simțim durerea suntem nefericiți? Suntem de părere că nu putem vorbi de o „specificitate" sau „necesitate" riguroase. Filosoful Epicur (342-270 î. Hr.) era originar din insula Samos. La 14 ani cunoștea cosmogonia lui Hesiod (*Munci și zile*), iar la 18 ani pleacă la Atena, unde va audia câtva timp cursurile lui Xenocrate, discipol al lui Platon. Revine în Ionia, dar atras de dorința cunoașterii ideilor filosice ale contemporanilor și de dorința de a-și respândi propriile convingeri se reîntoarce la Atena, unde își cumpără o grădină - „Grădina lui Epicur" – celebră școală de cercetare a adevărului și de cultivare a unei înalte ținute morale, el însuși fiind un magistru ideal, care, ca și Socrate, nu se mulțumește să transmită discipolilor săi doar teorii, ci se manifestă el însuși ca exemplu. Filosofia lui Epicur a fost ultima mare realizare a geniului elin. Epicur aduce un elogiu dintre cele mai importante Științei, Filosofiei și Moralei. El acordă o mare atenție problemei fericirii, care poate fi dobândită prin înțelepciune. „Dacă înțelepciunea nu ar servi la nimic, ea nu ar fi de dorit. Știința, înțelepciunea și-ar pierde orice valoare, dacă nu ne-ar procura plăcere." (Diogene Laertiu).

În fragmentul din manual, Epicur ne spune că plăcerea este scopul vieții, dar ne previne că există două feluri de plăceri: plăcerile trupului și plăcerile sufletului. Plăcerile sufletului sunt mai mari decât plăcerile trupului. Prin plăcere trebuie să înțelegem nu plăcerile vicioșilor sau ignoranților, ci, atenționează Epicur, plăcerea ca absență a suferinței din corp și a tulburării din suflet (gr. ataraxia = liniște).

Starea de ataraxie este o stare plăcută, care conferă fericire celui ce o dobândește, și se poate atinge prin înțelepciune, care este mai de preț chiar decât filosofia (evident, sunt mult mai puțin înțelepți decât filosofi) Din înțelepciune izvorăsc toate celelalte virtuți, căci ea ne învață că nu putem duce o viață plăcută, dacă nu-i și o viață înțeleaptă, cumsecade, dreaptă.

Din prima parte a fragmentului desprindem ideea de relativitate a asocierii constante dintre plăcere și fericire sau neplăcere și suferință. Uneori, sau chiar mai des, acceptăm suferința acum și pentru o perioadă mai îndelungată, dacă aduce cu sine promisiunea unei plăceri mai intense pentru mai târziu.

Este o manifestare înţeleaptă. Exemplu: administrarea unui regim alimentar sau medicamentos neplăcut produce suferinţă, dar în final va duce la instalarea unei stări plăcute în organism - confortul psiho-fizic - şi deci, a fericirii, chiar dacă este efemeră.

Legătura dintre plăcere şi înţelepciune este că ultima nu ne îndeamnă să evităm plăcerea, ci ne învaţă să o gustăm cu măsură, întotdeauna.

3. Plăcerea este scopul vieţii

Diogene Laertios (citeşte Lertiu) este celebru istoric al filosofiei antice, istorie cuprinsă în *Despre vieţile şi doctrinele filosofilor*, cea mai importantă sursă în acest domeniu. Mai există şi alte istorii, dar cea a lui Laertios este cea mai completă, reper de bază pentru toţi istoricii filosofiei, până în zilele noastre.

Din fragment, înţelegem că Diogene distinge între epicurei şi cirenaici, plasând pe Epicur versus (contra) Aristip din Cirene. Dacă Epicur acorda o mai mare valoare plăcerilor sufletului, Aristip, magistrul lui Aniceris din Cirene, cel care l-a cumpărat ca sclav pe marele Platon de la cei din cetatea Egina şi apoi l-a eliberat, susţinea că pentru om există două stări: plăcerea şi durerea. Plăcerile sunt toate la fel, spune el, împotriva lui Epicur. Toate plăcerile particulare constituie fericirea. Aceasta este subordonată plăcerilor, care toate sunt bune, chiar şi cele care provin din cele necuviincioase, sau, cum spunem noi, din conduitele aberante. Suprimarea durerii, după cirenaici, nu duce la plăcere, aşa cum susţinea Epicur, după cum absenţa plăcerii nu-i durere.

4. Principiul celei mai mari fericiri

J. S. Mill, definind „fericirea" ca plăcere sau absenţa suferinţei şi „nefericirea" drept suferinţă sau absenţa plăcerii, ne spune că plăcerea şi absenţa suferinţei sunt singurele scopuri pe care ni le putem propune, iar toate lucrurile dezirabile sunt dezirabile fie pentru plăcerea însăşi, fie ca mijloace de procurare a plăcerii, de înlăturare a suferinţei.

După Mill, principiul celei mai mari fericiri este utilitatea. Acţiunile sunt bune sau utile în măsura în care aduc fericire şi rele, dacă ele au ca rezultat nefericirea. Filosofii utilitarişti au recunoscut superioritatea plăcerilor spiritului asupra celor ale corpului. „E mai bine să fii un om nemulţumit, decât un porc satisfăcut, să fii un Socrate nefericit, mai degrabă, decât un imbecil mulţumit".

Din textul prezentat concludem că Mill şi utilitariştii, precursori ai pragmatismului, sunt „hedonişti" mai cumpătaţi, aşa cum reiese din afirmaţia: „scopul suprem este o viaţă lipsită pe cât posibil de durere, bazată pe cât posibil în plăceri, deopotrivă din punct de vedere al cantităţii cât şi calităţii".

C. FERICIREA - SCOP SAU MIJLOC?

5. Fericirea este un scop în sine

Această întrebare se poate formula într-una echivalentă. E de dorit fericirea pur şi simplu, pentru că e fericire, sau pentru că e folositoare ca să obţinem altceva?

Definind mijlocul drept un lucru care slujeşte existenţei altuia şi scopul ca ceva care există nu în vederea sau pentru existenţa altuia, ci există în sine şi pentru sine, vom înţelege mai bine ce este fericirea, privită din această perspectivă.

Dintre cele trei tratate de morală atribuite lui Aristotel, singurul a cărui autenticitate nu a fost pusă la îndoială este *Etica nicomahică* (Nikomachos, tatăl lui Aristotel). Cu privire la cel de-al doilea tratat, *Etica eudemică* (Eudemos din Rodos, discipol al lui Aristotel) şi la *Marea Etică* persistă multe rezerve în a le considera autentice, în a le atribui lui Aristotel.

Problema fundamentală a eticii aristotelice gravitează în jurul naturii şi mijloacelor de realizare a Binelui suprem, instituit ca scop absolut spre care tinde totul, un bine care nu este transcendent ca la Platon, ci un bine accesibil omului în lumea aceasta.

Atingerea binelui suprem reprezintă un scop mai desăvârşit deoarece este de dorit pentru sine şi nu în vederea altui scop mai înalt. Indiferent de modul cum concep acest scop suprem - Binele, majoritatea oamenilor îl numesc fericire (gr. eudaimonia). Aristotel, pentru a da o definiţie proprie fericirii, analizează pe de o parte, conceptul de bine şi pe de alta, omul prin prisma activităţii ce-l caracterizează.

Este interesantă asocierea pe care o stabileşte Aristotel între bine şi fericire. De altfel, „fericirea poate fi considerată suprema frumuseţe, supremul bine şi totodată suprema plăcere într-o unitate inseparabilă" (Etica nicomahică, I, 1099 a. 24-25).

Esenţa fericirii este determinată, după cum se înţelege din text, de natura actului specific omului în calitate de om, act de natură spirituală constând în activitatea sufletului - „activitatea părţii celei mai elevate din om" (sufletul, spiritul) conformă cu virtutea.

Rezultă că fericirea apare deci ca un bine perfect şi autarhic, pentru că ea este scopul tuturor actelor noastre. Din text, mai înţelegem că Aristotel nu pune preţ pe joc, decât în măsura în care acesta (de fapt jocul este şi el o formă de activitate, prima în ordinea procesului de umanizare privit ontogenetic), reprezintă un mijloc în vederea desfăşurării activităţii ulterioare aducătoare de fericire.

Pentru a explica modul cum fericirea este dobândită de om prin activitatea a ceea ce are el mai elevat în fiinţa sa (sufletul), aşa cum stă scris în ultima frază a textului din manual, vom arăta, mai întâi că Aristotel ne spune că oamenii par să conceapă binele şi fericirea conform modului de viaţă pe care şi-l aleg. El ne spune că există trei moduri de viaţă:

a. modul de viaţă al celor mai mulţi şi neinstruiţi, care caută plăcerea şi pe care o identifică cu fericirea;

b. modul de viaţă al celor puţini, cu accent pe treburile (activităţile) publice prin care se caută puterea, onoarea şi demnitatea politică;

c. modul de viaţă al celor foarte puţini, înclinaţi spre activităţi virtuoase în cadrul societăţii şi care identifică fericirea cu contemplarea (gr. theorein, theoria = a contempla), obţinută prin activitatea părţii celei mai elevate din noi - intelectul (gr. nous) a cărui natură înrudeşte omul cu divinul. Virtutea nous-ului este înţelepciunea speculativă sau filosofică (theoria), a cărei activitate este suprema fericire; activitatea înţelepciunii, conformă cu ea ca cea mai înaltă virtute, este serioasă şi nu vizează nici un alt scop în afară de ea însăşi. Rezultă că acest din urmă mod de viaţă este cel mai fericit, în care se activează în conformitate cu virtutea (Op. cit. 1177 b, 15-20 p. 255)

6. Demnitatea de a fi fericit

Fragmentul intitulat astfel de către autorii manualului de filosofie provine din *Metafizica moravurilor* scrisă de Imm. Kant (Cant, după numele tatălui său care era de origine scoţiană).

„Ce pot şti? Ce trebuie să fac? Ce-mi este îngăduit să sper?", acestea sunt întrebările în jurul cărora gravitează întregul sistem criticist kantian. Între „Criticile" sale se numără şi *Critica raţiunii practice,* consacrată găsirii unei „legislaţii" de origine apriori care să poată justifica transformarea agentului moral (omul, ca individ) în subiect al imperativului categoric.

Metafizica are două discipline distincte, cărora trebuie să le corespundă două feluri de concepte, numite de Kant conceptele naturii, produse de intelect şi conceptele libertăţii, produse de raţiune. Fiecare dintre cele două feluri de concepte conţine principiul unei legislaţii. Conceptul produs de intelect prescrie

legi naturii sau lumii sensibile, iar conceptul produs de rațiune prescrie legi moralei sau lumii inteligibile (noumenale). Există așadar o opoziție fundamentală: intelect-rațiune, sensibil-inteligibil, teorie-practică, dar mai ales natură-libertate.

Problema se rezumă la unirea celor două legislații. Sinteza acestora se realizează prin subordonarea teoriei față de practică și exprimă primatul rațiunii practice. Subordonarea teoriei față de practică este motivată de faptul că libertatea e mai cuprinzătoare decât natura, iar inteligibilul stă la baza sensibilului (noumenul determină fenomenul)

Rațiunea practică sau voința e facultatea de a avea intenții și de a pune scopuri. Pentru că e o ființă gânditoare, omul trebuie să-și motiveze în chip rațional intențiile, acțiunile pe care le întreprinde pe planul vieții morale. Din această perspectivă, legea fundamentală a rațiunii practice poate fi enunțată după Kant, în felul următor: „Acționează astfel încât maxima voinței tale să poată oricând valora în același timp ca principiu al unei legislații universale".

Având la dispoziție aceste elemente ale concepției moralei kantiene, vom încerca să pătrundem sensul celor cuprinse în fragmentul propus. Analizând textul, constatăm că în cuprinsul său se manifestă frecvent conceptul de fericire pentru definirea căruia Kant este sceptic, deoarece, spune el în altă parte, „toate elementele care aparțin conceptului de fericire sunt în totalitatea lor empirice (provin din experiență care nu este necesară n.n.) Totuși, înțelegem că fericirea este inclusă în binele suveran deoarece fericirea mea nu poate fi dobândită de către mine decât dacă acțiunile, intențiile mele poartă amprenta unei perfecțiuni morale." Perfecțiunea morală este exprimată de legea morală (imperativul categoric), care limitează dorința noastră naturală - uneori nemărginită - de fericire, temeiul de determinare al voinței sau al rațiunii practice de a acționa în conformitate cu binele suveran. În paragraful șapte, Kant ne mai învață că morala nu trebuie s-o tratăm niciodată ca doctrină a fericirii, deoarece

nu este cu adevărat doctrina care ne învață cum să ne facem fericiți, ci cum să devenim demni de fericire. Tot el ne spune că vom deveni părtași la fericire, deci vom fi demni de fericire, doar când intervine o altă putere - religia cu „credința în libertate, în nemurirea sufletului și în existența lui Dumnezeu", ca virtuți ce se acordă cu binele suveran. Demnitatea întru fericire este dată de moralitate, care trebuie să fie sinergică cu preceptele Sfintei Scripturi. Trezirea dorinței morale întemeiate pe o lege morală care să promoveze binele suveran se face prin religie, prin credință în Dumnezeu; acum sufletul egoist devine altruist și nădejdea fericirii prinde viață. Speranța împărtășirii de fericire este dată de înțelepciune, care înseamnă cunoașterea binelui suveran. Ne vom afla deci în starea de fericire numai când stăpâniți de înțelepciune vom sluji și vom acționa pentru instaurarea binelui suveran.

D. Unde putem căuta fericirea?

Pornind de la adevărul premisei că fericirea există, fără a mai enunța modurile cum a fost și este concepută de gânditorii vremii întrebarea „unde putem găsi fericirea" se dovedește a avea sens. Căci dacă avem un semnificant, acestuia trebuie să-i corespundă un semnificat, fie el și imaginar.

Cu alte cuvinte, fericirea, ca stare spre care tinde ființa umană, poate fi atinsă, poate fi dobândită în această lume sensibilă sau ea poate fi dobândită dincolo, în lumea inteligibilă care transcende imanența?

Acestei întrebări i s-au dat două răspunsuri: unii, de regulă laicii, au afirmat că fericirea trebuie căutată în lumea în care trăim ca ființe bio-sociale; dintre aceștia chiar dacă fericirea este găsită, unii au susținut că este realizabilă, iar alții că ar fi intangibilă. În schimb, teologii au afirmat că fericirea poate fi atinsă doar cu partea divină din noi - sufletul - în viața de dincolo, prin contemplarea lui Dumnezeu.

Fericirea pământească

Ecleziastul reprezintă o carte cu caracter religios în cuprinsul căreia se găsesc maxime şi sentenţe ce provin din travaliul cognitiv şi praxiologic al omenirii. Din fragmentul dat nouă spre interpretare, am înţeles că omul ca fiinţă căutătoare de adevăr nu poate accede la înţelegerea sensului creaţiei lui Dumnezeu, dat fiind caracterul său finit „sub specie aeternitatis". Neavând posibilitate de a contempla (gr. theorein) cele profunde, deci de a accede la fericirea conferită prin cunoaştere, omului nu-i rămâne altceva mai bun decât să se bucure şi să trăiască în timpul vieţii sale de aici. În rest toate sunt deşertăciune, căci „nimic nu este mai de preţ pentru om decât să se bucure de lucrurile sale căci aceasta este partea lui". Concludem că fericirea omului poate fi dobândită bucurându-ne de bunurile personale aici, pe Pământ.

8. Fericirea - un ideal irealizabil

Sigmund Freud (citeşte Froit) - neurolog şi psiholog vienez, întemeietor al psihanalizei ca metodă nouă de tratament a nevrozelor. El porneşte de la ideea că fiecărui individ uman îi corespunde un anumit nivel energetic instinctual pe care-l numenşte „libido", determinându-l să caute plăcerile, în special pe cele sexuale. El afirmă că toate actele comportamentale, toate acţiunile, activităţile de ansamblu, viaţa întreagă sunt determinate de nevoile de satisfacere sexuală.

Din text desprindem ideea că scopul vieţii oamenilor este aspiraţia la fericire, scop determinat de principiul plăcerii. Aspiraţia aceasta are două feţe sau scopuri: un scop negativ şi unul pozitiv; pe de o parte, evitarea durerii şi a neplăcerii, iar pe de altă parte, trăirea unor plăceri intense ca „fericire". Ceea ce numim fericire în sensul cel mai strict al termenului rezultă dintr-o satisfacere mai degrabă imediată a nevoilor care au atins o mare tensiune.

Principiului plăcerii i se opune întregul Univers, întreaga sa ordine, făcând ca programul fericirii să fie absolut irealizabil. Suferinţa ne asediază din trei părţi: din partea propriului nostru corp, care nu se poate dispensa de angoasă şi durere, ca semnale de alarmă; din partea lumii exterioare, care ni se împotriveşte şi ne poate strivi în orice clipă (Pascal); şi din raporturile noastre cu semenii, aceasta din urmă fiind poate cea mai dureroasă decât oricare alta. Fiind asaltat de aceste posibilităţi de suferinţă, omul îşi diminuează pretenţiile la fericre, deoarece evitarea suferinţei izgoneşte tendinţa şi sarcina de obţinere a plăcerii. Dacă programul de a fi fericit nu este realizabil, ne rămâne totuşi posibilitatea de a ne apropia de realizarea ei pe căi diferite, determinate de structura psiho-comportamentală diferită de la individ la individ. Astfel, omul cu temperament erotic va căuta fericirea în relaţiile sale cu semenii, narcisistul sau egocentristul va căuta fericirea în plăcerile esenţiale din viaţa sa interioară, iar pragmaticul va încerca să biruie lumea exterioară care i se opune. Eului căutător de fericire i se opune permanent non-eul, înţeles ca tot ceea ce nu este subiectivitatea individului.

9. Predica de pe munte. Fericirile

„Predica de pe munte", în care este cuprinsă învăţătura esenţială a Noului Testement, este partea cea mai importantă a Evangheliei după Matei. (cap. V-VII) Această cuvântare cuprinde mai multe părţi, rostite de Iisus Cristos cu ocazii diferite, dar aşezate laolaltă, după legăturile lor de conţinut, potrivit metodei de lucru a Sfântului Matei. Fericirile alcătuiesc partea introductivă a acestei cuvântări (V, 1-12) şi indică nouă căi sau mijloace de desăvârşire morală pentru dobândirea fericirii.

Dacă cele zece porunci din Vechiul Testament aveau drept scop să realizeze un minimum de moralitate, având mai mult un caracter prohibitiv (exceptând porunca a patra şi a cincea, toate

au caracter negator), fericirile reprezintă un progres prin înfăţişarea virtuţilor, pe care trebuie să şi le însuşească fiecare creştin, căci viaţa noastră nu trebuie să se limiteze doar la străduinţa de a face răul, ci trebuie să aibă drept scop principal săvârşirea binelui.

Mântuitorul nu a dat aceste îndemnuri la moralitate sub formă de porunci, ci în chip de fericiri, pentru a corespunde mai bine spiritului liber al moralei creştine. Vom înfăţişa în cele ce urmează sensurile şi semnificaţiile cuprinse în aceste fericiri:

1. „Fericiţi cei săraci cu duhul, că a lor este împărăţia cerurilor".

Prin „sărăcia cu duhul" se înţelege, după părerea Sfântului Ioan Gură de Aur (gr. Hristostomul), „smerenia de bună voie". Cei săraci cu duhul au mintea golită de cele vremelnice, spre a fi umplută cu cele veşnice; cei care îşi dau seama cât de departe sunt de desăvârşirea divină şi se străduiesc să se apropie de ea. Oricât ar fi de virtuoşi, aceşti creştini nu se cred niciodată desăvârşiţi, conştienţi fiind că nu posedă nimic de la sine şi nu se pot mântui fără ajutorul lui Dumnezeu.

Aşadar, fără smerenie, nu se poate intra în viaţa creştină, căci creştinului i-ar lipsi motivul şi dorinţa de a combate păcatele şi de a deprinde virtuţile. Pe scurt, prima cale ce duce la fericire este smerenia.

2. „Fericiţi cei ce plâng, că aceia se vor mângâia".

Aici este vorba despre cei ce plâng pentru că le pare rău de păcatele săvârşite şi din dorul după o viaţă desăvârşită.

Fericiţi sunt nu numai cei ce-şi plâng păcatele proprii, ci şi pe cele ale semenilor, care nu vor să se pocăiască. Celor ce plâng din astfel de pricini, Mântuitorul le promite pentru viaţa viitoare, bucuria din împărăţia cerurilor, căci: „Dumnezeu va şterge toată lacrima de la ochii lor" (Apocalipsa VII, 14). Deci, a doua cale către fericire este pocăinţa.

3. „Fericiţi cei blânzi, că aceia vor moşteni pământul"

După Sfântul Ioan Gură de Aur, blândeţea este o stare cumpănită şi liniştită a sufletului, ca rod al bunătăţii şi iubirii, însoţită cu silinţa de a nu supăra şi de a nu se supăra de nimic. Culmea blândeţii constă în iubirea faţă de cei care ne pricinuiesc necazuri, poruncită de Mântuitorul prin cuvintele: „Binecuvântaţi pe cei ce vă blestemă pe voi, faceţi bine celor ce vă urăsc pe voi şi vă rugaţi pentru cei ce vă supără şi vă prigonesc pe voi" (Matei V, 44).

Dumnezeu este model al blândeţii, căci are putere, dar nu se foloseşte de ea contra celor ce îl ofensează.

Cel blând câştigă cu uşurinţă respectul oamenilor, situându-se deasupra lor din punct de vedere moral, lucru care poate atrage după sine o poziţie socială mai bună. De aceea Dumnezeu făgăduieşte celor blânzi moştenirea pământului.

Blândeţea şi smerenia aduc multă pace sufletească, după cum ne spune chiar Mântuitorul: „Învăţaţi de la Mine că sunt blând şi smerit cu inima şi veţi afla odihnă sufletelor voastre". (Matei XI, 29). Această virtute trebuie să ne caracterizeze atât în relaţiile noastre cu familia cât şi colectivitatea în care trăim.

Se înţelege, deci, că a treia cale spre fericire este virtutea blândeţii.

4. „Fericiţi cei ce flămânzesc şi însetează de dreptate, că aceia se vor sătura".

Oamenii înzestraţi cu asemenea calităţi sunt cei care doresc să realizeze binele sub toate formele lui. În Vechiul Testament, cuvântul „drept" se referă la omul cucernic, virtuos în general. Dorinţa de realizare a binelui trebuie să fie o stare continuă. Săturarea făgăduită de Mântuitorul trebuie înţeleasă ca o împlinire a acestor aspiraţii (Matei XIX, 29).

Dreptatea poate fi luată şi ca virtute socială. Ea se poate realiza faţă de sine, faţă de alţii şi între oameni. Cu alte cuvinte a patra cale sau metodă de a dobândi fericirea este dreptatea.

5. „Fericiți cei milostivi, că aceea se vor milui".

Milostenia își are izvorul în iubirea de Dumnezeu și de aproapele și constă în ajutorarea materială și sufletească a semenilor noștri aflați în nevoie. Ea este o transformare a iubirii în faptă, o actualizare a ei.

Milostenia este o condiție necesară pentru mântuire. De felul cum ne vom achita de această obligație depinde soarta noastră veșnică.

Condiția principală a milosteniei creștine este ca ea să izvorască din iubire. Altfel faptele noastre rămân reci, lipsite de conținut și adesea au o influență negativă asupra persoanei față de care le exprimăm. Sfântul Apostol Pavel exprimă acest adevăr în mod sublim: „Dacă dragoste nu e, nimic nu e"

Faptele de milostenie trebuie făcute față de orice om care este în suferință și nu trebuie să urmărească nicidecum vreun interes sau vreo răsplată pământească. Deci calea a cincea către fericire este milostenia.

6. „Fericiți cei curați cu inima, că aceia vor vedea pe Dumnezeu".

Sentimentele, gândurile și dorințele care stau la baza faptelor noastre reprezintă inima. Curăția inimii este o treaptă superioară pe scara desăvârșirii.

Cel curat cu inima este omul cel neprihănit, nevinovat, lipsit de vicleșug. El a reușit, prin rugăciune și strădanie să-și smulgă din inimă rădăcinile păcatelor, cultivând în locul lor gândurile și sentimentele bune.

Mântuitorul aseamănă inima cu ochiul, căci dacă ochiul este organul vederii pământești, inima este organul contemplării lui Dumnezeu și așa cum numai ochiul sănătos poate vedea limpede, tot așa numai inima curată, neacoperită de ceața gândurilor rele, poate oglindi splendorile chipului lui Dumnezeu.

Pregătirea adâncului omenesc pentru cuprinderea și înțelegerea divinului este principiul esențial al legii morale a

Noului Testament. A șasea cale spre fericire este curățirea inimii, a sufletului.

7. „Fericiți făcătorii de pace, că aceia fiii lui Dumnezeu se vor chema".

Pacea oferă condițiile indispensabile și prielnice pentru viața și activitatea noastră în vederea progresului și a fericirii.

Pacea se poate obține numai prin săvârșirea binelui. Ea este o reflectare exterioară a păcii cu Dumnezeu și cu noi înșine. Dumnezeu nu este un Dumnezeu al vrajbei, ci un Dumnezeu al păcii.

Cei care fac pace nu numai că iartă pe dușmanii lor personali, ci contribuie la stingerea neînțelegerilor și certurilor dintre oameni, prin intervenții oportune și înțelepte, transformându-i din vrăjmași în prieteni.

Datoria de a sluji păcii o avem toți, după cum ne poruncește Sfântul Pavel: „Pacea să urmați cu toții și sfințenia fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul" (Evrei XII, 14).

Deci a șaptea cale spre fericire este împăciuirea.

8. „Fericiți cei prigoniți pentru dreptate că a acelora este împărăția cerurilor".

Ca și în cazul celei de-a patra fericiri, cuvântul „dreptate" are sensul de credință, sfințenie, viață neprihănită. Pentru aceste virtuți oamenii suferă, uneori prigoană din partea semenilor. Însuși Mântuitorul a fost prigonit pentru virtuțile sale.

Cei prigoniți sunt răsplătiți prin însăși bucuria suferinței pentru un ideal înalt. De asemenea, cei ce sunt ai lui Hristos și iau parte la suferințele acestei lumi vor fi răsplătiți deplin în ceruri.

Putem deduce că a opta cale spre fericire este trăirea în virtuți.

9. „Fericiți veți fi când vă vor ocărî și vă vor prigoni și vor zice tot cuvântul rău împotriva voastră mințind din pricina Mea. Bucurați-vă și vă veseliți, că plata voastră multă este în ceruri".

Prin aceste cuvinte Mântuitorul fericeşte pe cei care vor suferi defăimări, calomnii, prigoniri şi chiar moarte datorită credinţei sau din cauza predicării Evangheliei în lume. Mântuitorul spune ucenicilor Săi să nu se teamă de lume, căci aceasta nu poate ucide decât trupul:

A noua cale spre fericire este, prin urmare, suferinţa şi moartea pentru credinţa creştină.

Aceste îndemnuri (fericiri) au o strânsă legătură între ele, fiind o adevărată scară a desăvârşirii creştine.

Am întreprins această hermeneutică din punct de vedere religios pentru a oferi elevilor posibilitatea de a distinge între acest mod de interpretare de modul de interpretare filosofic.

10. Mitul lui Sisif

Albert Camus (1913-1960), prozator şi dramaturg francez, filosof din ramura existenţialismului ateu, în *Mitul lui Sisif* relevă demnitatea omului, care constă în asumarea eroică a destinului său tragic şi absurd. Din opacitatea unei lumi absurde, Camus va căuta să extragă o sevă reconfortantă, ca o muzică la ale cărei acórduri viaţa însăşi ar putea redobândi un sens dăcă nu sublim, cel puţin acceptabil.

Mitul lui Sisif (1942) poate fi socotită cea mai reprezentativă încarnare a filosofiei absurdului, cultivată de Camus. Tema acestui mit ne ste cunoscută de la Homer, care ne povesteşte că Zeii l-au condamnat pe Sisif să împingă fără încetare o stâncă până în vârful unui munte, de unde piatra revenea la vale datorită propriei greutăţi. Zeii au gândit că nu există pedeapsă mai mare, mai teribilă decât munca inutilă şi fără speranţă. Pedeapsa a primit-o Sisif - după cum ne spune Homer - pentru că îşi luase unele libertăţi faţă de zeii cărora le-a trădat secretele şi pentru că pusese moartea în lanţuri, lăsând împărăţia lui Pluton - Hadesul - pusfie şi tăcută, adică fără suferinţă.

Supliciul teribil al fiinţei, chinul său perpetuu şi aparent fără sens reprezintă preţul pe care trebuie să-l plătească Sisif şi miliardele de oameni pentru pasiunile lor de pe acest Pământ. Căci fiecare dintre noi avem o piatră de rostogolit, este lupta cu greutăţile vieţii, ce trebuie reluată în fiecare zi. Lupta este destinul lui Sisif. Întorcându-se la stâncă el contemplă acel şir de fapte fără legătură care devine propriul său destin, creat de el însuşi - căci el s-a răzvrătit împotriva zeilor. „Toată bucuria tăcută a lui Sisif e aici. Destinul său îi aparţine. Stânca (viaţa sau crucea, ar spune creştinul n.n)este lucrul lui". În momentul când omul îşi asumă lupta şi chinul, chiar dacă aparent absurde el face să amuţească toţi idolii. „Nu există soare fără umbră şi trebuie să cunoaştem şi noaptea", exprimă consistenţa contradictorie a vieţii, a existenţei individuale, căci pentru a şti ce e binele trebuie să cunoaştem şi răul, pentru a avea bucuria de a contempla frumosul trebuie să vedem urâtul, dreptatea nu există fără nedreptate etc. Tot aşa nu există fericire fără nefericire pe care, aici, o asimilăm luptei perpetue şi de aceea, zicem, absurdă. „Lupta însăşi către înălţimi e de ajuns pentru a umple un suflet omenesc" şi Sisif socoteşte că totul e bine.

5. ADEVĂRUL

Motto:
«Veți cunoaște adevărul și adevărul vă va libera» '

(*Noul Testament*, Ioan, VIII, 32)

A. Ce este adevărul?

1. Mitul peșterii

A recunoaște valabilitatea unui adevăr și a ști ce este adevărul sunt două chestiuni deosebite. Prima chestiune este de ordin științific, iar a doua „ce este ceea ce este valabil?" este de ordin filosofic.

De adevăr se ocupă gnoseologia care este o parte a filosofiei. Deci ce este adevărul sau care este statutul său ontologic reprezintă o problemă filosofică; nici o știință nu se ocupă de elucidarea acestei chestiuni. Cu alte cuvinte, ce regim existențial are adevărul?

La aceste întrebări unii filosofi au răspuns că adevărul este o proprietate a lucrurilor și evenimentelor lumii externe, alții au afirmat că este o proprietate a propozițiilor care comunică anumite informații, iar alții au afirmat că adevărul este o proprietate a componentei ideale, a informației vehiculată de expresia propozițională. Prima și a doua variantă sunt false. Prima permite confundarea planului ontologic cu cel gnoseologic; a doua, că adevărul ar depinde de structura lingvistică a propoziției (adică, adevăr în propoziția formulată în

limba română și fals în propoziția formulată în alte limbi). Această a doua variantă este falsă și datorită argumentului că sunt posibile traduceri dintr-o limbă în altele, și deci, conservarea și transmiterea ideilor în limbi diferite, simultan cu adevărul (sau falsitatea) lor.

Rămâne valabilă a treia alternativă, concepția în care se susține că adevărul nu este proprietate nici a lucrurilor ca atare, nici a structurilor lingvistice, ci o proprietate a conținutului cognitiv-informațional purtat sau vehiculat de expresiile lingvistice, de unele doar - cele care afirmă sau neagă ceva despre altceva.

Dar aceste conținuturi cognitiv-informaționale sunt de natură ideală și deci, adevărul este concept (de natură ideală) care se aplică numai judecăților (în logica actuală numite propoziții) asertorice (afirmative sau negative) și vizează valoarea cunoștințelor cuprinse în ele. Deci, adevărul nu se aplică lucrurilor, senzațiilor, percepțiilor, reprezentărilor și noțiunilor, ci, numai judecăților. Asupra adevărului s-au construit în decursul timpului mai multe teorii, toate s-au aproape toate deosebite. (vezi Anton Dumitriu, *Alétheia*).

Considerăm că este necesar să definim conceptul de informație. Există trei accepțiuni:

1. În limbajul comun: știre, veste, lămurire, cunoștință despre...;

2. În cibernetică și teoria informaticii: esență a oricărui mesaj transmis printr-un sistem de semnale numit cod, într-un mediu numit canal de transmisie, de la o sursă - emițător la un destinatar - receptor;

3. În teoria comunicațiilor: noțiune centrală care reflectă structura unui mesaj și semnificația unui semnal. Unitatea de măsură a informației care folosește logaritmul în baza 2 este bit-ul sau octetul sau kilo-, mega-.

Informația este de natură ideală deoarece are, ca destinatar, totdeauna un sistem psihic, chiar dacă este prelucrată și stocată

de ordinatoare, acestea nefiind altceva decât prelungiri ale creierului.

Pentru a avea un instrument de lucru vom defini adevărul ca fiind concordanța, corespondența sau adecvarea dintre conținutul informațional al judecăților vehiculate de propozițiile noastre și starea de fapt în care se află entitățile (lucruri sau evenimente, fenomene) la care se referă.

Deseori Platon recurge la „mythos" pentru a face comprehensibile (ușor de înțeles) anumite idei proprii filosofiei sale.

Prin *Mitul peșterii* Platon relevă starea obișnuită, „normală" în care se află oamenii obișnuiți în activitățile de cunoaștere. Tot din mit rezultă și concepția lui ontologică. Din nou aflăm despre existența celor două lumi, lumea ideilor, o lume reală inteligibilă și eternă și lumea vizibilă sau sensibilă, afectată de timp, o copie, o imitație (mimesis) a celei inteligibile.

Platon indică faptul că starea „normală" a oamenilor ar fi cea a prizonierilor din peșteră, condamnați să privească doar umbrele unor imitații. Totuși, omul obișnuit are acces nu numai la aceste umbre, ci și la lucrurile însele, artefactele purtate de acel cortegiu - unelte, alte obiecte etc. - care trece prin spatele prizonierilor, între ei și foc și chiar la focul însuși. Acest sau acești oameni își vor face o opinie (doxa) aproximativ adecvată asupra lucrurilor, fiind însă lipsiți de știință, deoarece Platon ne învață că știința este a inteligibilelor, nu a vizibilelor. Drumul către știință este greu și lung, cum se precizează la începutul fragmentului, și deci, ieșirea prizonierilor din peșteră va fi dificilă.

Reconstituind și rezumând, ne amintim că acei oameni legați și cu capetele imobilizate numai spre peretele din fața lor și fundul peșterii, vor vedea (vor cunoaște) mai întâi umbrele, apoi, fiind eliberați, vor cunoaște obiectele care aruncau acele umbre și focul care le făcea mai clare pe perete, și, în sfârșit, după ce vor ieși din peșteră și vederea lor se va adapta la lumină vor putea să vadă și chiar să privească și Soarele.

În acest mit, Soarele este simbolizat de focul din peșteră, soarele însuși simbolizând, la rându-i Ideea Binelui.

Prizonierii din peșteră vor avea un „adevăr" despre existența umbrelor, apoi, liberi, vor dobândi un alt adevăr, despre obiectele consistente și, în sfârșit, contemplând „lumea de sus" (din afara peșterii) vor avea Adevărul. Dar„lumea de sus" este numită de Platon lumea inteligibilelor, a arhetipurilor, care are existența reală; lumea vizibilă (a lucrurilor) care reprezintă o copie (o imitație) a celei dintâi, și mai puțin lumea umbrelor generate de lumea sensibilă au o mai slabă consistență, sunt trecătoare, deci, au existență „mai puțină". Și Aristotel, care a fost discipolul lui Platon ne spune că „un lucru are atâta adevăr câtă existență are". Parcurgând drumul invers, urcând spre „lumea de sus", spre lumină, omul descoperă adevărul.

Alegoria peșterii relevă distincția dintre domeniul vizibilului corespunzător peșterii și domeniul inteligibilului, ce corespunde „lumii de sus". Aflându-se jos, oamenii vor considera „mai adevărate" umbrele, „mai evidente" decât lucrurile însele pentru că nu cunosc cauzele de producere ale lor; devenind liberi vor descoperi cauzele umbrelor ca fiind focul și obiectele corespunzătoare acestora. Apoi, repetând „experiența" cu Soarele, contemplându-l, vor ajunge la concluzia că acesta determină anotimpurile și anii, că el cârmuiește totul în lumea vizibilă, fiind cumva răspunzător și pentru toate imaginile (umbrele) acelea văzute în peșteră.

Știm din logică faptul că o concluzie este o judecată apofantică, adică purtătoare de adevăr, purtătoare de lumină. Căutarea adevărului și găsirea lui este un act de iluminare și de educare.

Martin Heidegger, filosoful care s-a aplecat cel mai mult asupra gândirii grecești în secolul nostru, interpretează alegoria peșterii lui Platon ca tendință a sufletului de „dezvăluire" și

„vedere" a lucrului care apare din „obscuritate" (peşteră). Adevărul este, deci, „ceea ce face să se vadă" (lucrurile).

Citind alegoria, ne-am dat seama că, uneori, oamenii întâmpină „obstacole" pe calea spre lumină (adevăr) datorită experienţei constituite numai din păreri (gr. doxa) eronate, experienţă atât de tiranică, încât îi poate transforma în fiinţe agresive, chiar faţă de cei care doresc luminarea lor.

În opoziţie cu aceştia, cei care reuşesc să străbată calea spre lumină se vor simţi fericiţi (iată o frumoasă asociere între starea de fericire dobândită prin/şi cunoaşterea adevărului), dar în acelaşi timp vor încerca şi sentimenentul de milă pentru cei rămaşi, „jos".

Există şi situaţia când puţini din cei care au cunoscut adevărul să fie „răniţi" de lumina lui puternică şi să prefere „căderea" din nou. Suntem de părere că pe structura alegoriei lui Platon se poate „grefa" situaţia majorităţii românilor care, după Revoluţia din 1989, deşi au cunoscut şi încă mai pot avea libertatea, neştiind ce să facă cu ea, o abandonează şi se întorc în Peşteră. Este teribilă această stare!

B. Sursele adevărului

2. Cunoaştere şi experienţă

Din *Mitul peşterii* am înţeles că oamenii ajung la adevăr fie pe calea experienţei sensibile, (prin simţuri) fie pe calea intelectului (prin raţiune). Cunoscând raportul dintre lumea reală, inteligibilă şi lumea sensibilă, Platon ne previne că despre lumea sensibilă vom avea doar simple păreri, fără o valoare certă pentru cunoaştere. Cunoaşterea adevărată, ştiinţa, (gr. episteme = ştiinţă) o vom dobândi prin travaliul intelectului care se aplică doar lumii inteligibile (lumea ideilor). Concepţia lui Platon cu privire la sursa adevărului nu putea fi alta, căci, se ştie, el a fost raţionalist.

În decursul timpului, gânditorii care s-au ocupat de problemele cunoaşterii, mai precis despre ce, cât, şi cum cunoaştem, precum şi ce valoare au pentru om rezultatele cunoaşterii au optat fie pentru una, fie pentru cealaltă dintre sursele cunoaşterii, acordându-le legitimitate.

Cei care au optat pentru simţuri ca sursă a opiniilor noastre adevărate s-au numit empirişti (gr. empeira = experienţă). Cei mai reprezentativi în susţinerea acestei concepţii au fost: Fr. Bacon, J. Locke, D. Hume. Alţii, ca R. Descartes, B. Spinoza, G. W. Leibniz au considerat, dimpotrivă, că numai raţiunea, intelectul pot constitui sursa ideilor noastre adevărate. Dacă empiriştii susţineau că „nimic nu este în intelect care să nu fi fost mai înainte în simţuri", raţionaliştii, pentru a-i combate, au adăugat: „în afară de intelectul însuşi" (Leibniz).

Cu alte cuvinte, dacă empiriştii vedeau în simţuri instanţa care legitimează adevărul cunoştinţelor noastre (concordanţa dintre cele asertate - afirmate sau negate - şi realitate), raţionaliştii considerau că temeiul cunoaşterii adevărate, al adevărului îl reprezintă doar raţiunea, care asigură noncontradicţia (consistenţa) ideilor. Trebuie să precizăm, că psihologia şi didactica psihologică, anumite experimente pe subiecţi umani au demonstrat că atât concepţia empiristă cât şi cea raţionalistă sunt unilaterale, şi că doar împreună explică mai adecvat procesul cunoaşterii şi validitatea rezultatelor acestuia.

J. Locke (1632-1704), autorul celebrului *Eseu asupra intelectului omenesc* a văzut lumina zilei în anul naşterii marelui Spinoza. Interesul pentru filosofie l-a dobândit datorită lucrărilor lui Bacon şi Descartes, fără a-i neglija pe antici. În *Eseul* său Locke analizează prin excelenţă probleme de gnoseologie propunându-şi să sondeze limitele până la care intelectul uman poate scruta realitatea. Problema centrală a gnoseologiei lui Locke este problema originii cunoştinţelor noastre.

Fragmentul din manualul de filosofie tocmai la această problemă se referă - sursa sau izvorul ideilor. Deşi gânditorul

Locke pleacă de la fireasca poziţie potrivit căreia cunoaşterea trebuie să înceapă de la experienţă, adică de la contactul subiectului cunoscător cu obiectul de cunoscut, el nu rămâne consecvent pe această poziţie şi admite o a doua sursă de cunoaştere, independentă de prima, numită de el reflexie sau, cum este scris în manual, „reflecţie". De fapt, prima propoziţie cu care începe fragmentul este: „Toate ideile vin pe calea senzaţiei sau a reflecţiei". Aici, „sau" este disjuncţie tare sau exclusivă, deci se înţelege că este vorba de două surse sau izvoare ale cunoaşterii: „senzaţia" şi „reflecţia". Din ele se formează ideile.

Locke ne spune că la început (la naştere) mintea omului este lipsită de orice idee, este ca o tablă nescrisă, dar, mai târziu, mintea se umple cu o mulţime nesfârşită de idei. La întrebarea de unde provin aceste idei, el răspunde: din experienţă. Prin experienţă înţelege observarea îndreptată „fie spre obiectele exterioare, sensibile, fie spre procesele lăuntrice ale minţii noastre". Rezultă că, în funcţie de „obiectul" observaţiei, vom avea senzaţii şi reflecţii.

Aşadar, când „obiectul" observaţiei realizată cu ajutorul simţurilor vor fi lucrurile, fenomenele, evenimentele lumii exterioare nouă, vom avea senzaţii şi percepţii corespunzătoare organelor de simţ „afectate" de acele lucruri. Aceste senzaţii constituie primul izvor al ideilor care vor constitui, împreună cu altă categorie de idei, cunoaşterea.

Celălalt izvor al ideilor, diferite de cele ce provin din sezaţii, îl reprezintă perceperea proceselor lăuntrice ale propriei noastre minţi. Deci, când obiectul observaţiei realizate, de această dată, cu ajutorul minţii şi nu cu ajutorul simţurilor, îl reprezintă procesele lumii noastre interioare (însăşi mintea noastră), vom dobândi idei diferite de cele provenite din senzaţii şi percepţii. Ele vor fi rezultatul unor acte de „reflecţie" (mintea se întoarce asupra ei înşişi, analizându-se) reprezentând al doilea izvor al cunoaşterii. Reflexio, în latină, semnifică o întoarcere înapoi, o

întoarcere asupra sinelui, eu-lui, minţii sau conştiinţei. În măsura în care acceptăm ideea lui Locke: „mintea este oarecum ca o coală albă de hârtie, pe care nu stă scris nimic, căci este lipsită de orice idee", putem conchide că nu există idei înnăscute sau apriori, cum le va numi peste un secol celebrul filosof german Imm. Kant. În sprijinul afiirmaţiei că nu există idei înnăscute, Locke aduce argumentul că toţi copiii nu au nici cea mai vagă idee despre principiul cauzalităţii, principiile logicii, ale matematicii, etc. Axiomele matematice ca şi principiile logice, vin după experienţa individuală, ele însele sunt scoase din experienţă, sunt deci, aposteriori. Arătăm totuşi că filosoful englez face o confuzie care domină întreaga concepţie empiristă - confundă apriorismul logic cu cel psihologic, condiţia cu antecedentul psihologic.

3. Gândesc, deci exist

R. Descartes (1596-1650) - fondator al raţionalismului francez şi unul dintre fondatorii ştiinţei şi filosofiei moderne. La originea şi în centrul filososfiei cartesiene stă ideea primenirii radicale a cunoaşterii şi găsirea unei metode de gândire care să ducă la adevăr, o metodă sigură, riguroasă şi fecundă. Esenţa raţionalismului cartesian constă în cultul pentru metoda de tip matematic şi în atitudinea de neîncredere totală în datele senzoriale.

Elaborarea unei metode riguroase de gândire, necesare unei cunoaşteri adevărate va fi preocuparea fundamentală a lui Descartes, aşa cum lasă să se întrevadă textul din manual, aparţinător lucrării *Discurs asupra metodei.* Prin metodă, Descartes înţelegea reguli sigure şi facile pentru minte, pentru găsirea adevărului, adevăr care să constituie „primul principiu al filosofiei pe care o căutam."

Premisa iniţială, punctul de plecare al filosofiei cartesiene îl constituie afirmarea gândirii (cugetarea) ca substanţă de sine

stătătoare. Această primă evidență rațională nu era afirmată de Descartes în mod direct, ci prin folosirea procedeului îndoielii.

Din fragment se vede că Descartes a procedat prin punerea sub semnul îndoielii a tuturor cunoștințelor umane existente până atunci. Èl a început prin a considera fals tot ceea „ce puteam să-mi închipui că ar putea cuprinde cea mai mică îndoială", prin respingerea ca „fiind false toate argumentele pe care le luasem mai înainte drept demonstrații și ca iluzorii toate lucrurile care îmi păruseră până atunci adevărate". Dar, în acest caz, un lucru nu poate fi pus la îndoială: propria noastră gândire. Descartes ne asigură că orice act de îndoială constituie manifestarea unui act de gândire, deoarece în momentele când ne îndoim, noi de fapt cugetăm. Deci, „Dubito, cogito" înseamnă „Mă îndoiesc, deci cuget". De la acest singur adevăr indubitabil, Descartes a inferat celebra concluzie „Cogito, ergo sum" - „Cuget, deci exist".

Condensând cele două expresii într-una singură a ajuns la formula celebră „Dubito, cogito, cogito, ergo sum" - „Mă îndoiesc, deci gândesc, gândesc, deci exist". Acest adevăr era atât de puternic și de cert, încât toate presupunerile cele mai hazardate ale scepticismului nu erau în stare să-l zdruncine, de aceea a socotit că poate să-l ia fără șovăire drept primul principiu al filosofiei sale.

Dacă observăm bine demersul gândirii lui Descartes, ne dăm seama că, în mod paradoxal, pentru a stabili prima certitudine a sistemului său, aceea a certitudinii eu-lui ca substanță gânditoare, el a plecat de la utilizarea îndoielii.

Promovând îndoiala, Descartes este, în primă ipostază, un sceptic, dar nu unul ca Pyrrhon sau Sextus Empiricus, care se îndoiau pentru a se îndoi, pentru a zdruncina încrederea în adevăr, ci el s-a îndoit pentru a putea recolta din această îndoială o certitudine, certitudinea primordială a eu-lui care gândește, unul din cele două principii ale ontologiei carteziene numit „res cogitans". Al doilea principiu al lumii va fi „res extensa",

întinderea. Postulând aceste două principii ale lumii, Descartes este dualist.

Marea descoperire a lui Descartes constă, în principal, din trei adevăruri, care nu rezultă din deducții, ci din intuiții sesizate direct:

1. Cogito, eu gândesc, constatare absolută, indubitabilă;
2. Eu, ființă gânditoare sunt capabil de certitudini;
3. Aceste certitudini sunt obținute de mine printr-o cunoaștere directă.

Dar, prin aceste certitudini, am rămas însă în interiorul subiectivității proprii și nu am ieșit din cercul eu-lui. Problema se pune cum să încep să exist în lumea din afară, obiectivă. Pentru a rezolva această problemă, Descartes procedează astfel: din această luciditate a gândirii, care gândește că gândește, el scoate o altă evidență: eu exist - „cogito, ergo sum". În felul acesta, faptul de a gândi conține în el însuși existența subiectului gânditor, și prin urmare, prin existența mea, am ieșit în lumea din afară, care este lumea universală a lui „a exista".

Explicația lui Descartes pentru a releva saltul de la gândire la existență este însă ușor de combătut și pentru a o consolida, Descartes a făcut apel la argumentul ontologic al existenței lui Dumnezeu. Dificultatea demonstrării că gândirea determină existența, derivă din faptul că Descartes a separat cele două principii, gândirea și existența, deși inferențial (logic) ele depind una de alta. Dacă ar fi plecat de la propoziția lui Parmenide din Eleea: „Căci același lucru este a gândi cu a fi", dificultatea ar fi dispărut și Descartes nu ar mai fi apelat la existența lui Dumnezeu.

C. Cum se recunoaşte adevărul?

4. Adevărul-utilitate

Pascal ne spune că există, uneori, posibilitatea ca, după ce am căutat şi am găsit adevărul, să fim cuprinşi de îndoiala că îl posedăm cu adevărat.

După părerea noastră, această situaţie sau stare de incertitudine este generată de necunoaşterea clară a conceptului de adevăr, cât şi de lipsa criteriilor de validare a judecăţilor noastre. Există şi situaţii când avem opinii adevărate, fără a şti că acestea sunt adevărate. Mai important este, însă, să ştim când ne aflăm în adevăr şi când în fals. Pentru aceasta este necesară definirea adevărului, altfel s-ar putea să-l întâlnim în căutările noastre şi să nu-l recunoaştem Re-cunoaşterea adevărului în „realitate" presupune deja cunoaşterea (in mente) a conceptului de adevăr, ceea ce echivalează cu a poseda definiţia adevărului. Proprietatea definitorie a adevărului este aceea de corespondenţă, zic unii, alţii au denumit-o concordanţă sau adecvare. Definirea adevărului nu este suficientă pentru a-l descoperi în realitate, mai este necesară existenţa unui criteriu de validare, a unui test de verificare pentru a vedea dacă o judecată (propoziţie) este adevărată sau nu.

De-a lungul timpului oamenii au stabilit mai multe criterii ale adevărului:

- criteriul corespondenţei (utilizat în experienţa comună);
- criteriul coerenţei (utilizat îndeosebi în ştiinţele formale);
- criteriul utilităţii (promovat de pragmatişti);
- criteriul practicii.

În semnificaţia lui curentă, pragmatismul s-a impus ca o variantă anglo-americană a utilitarismului, ca o doctrină conform căreia cunoaşterea trebuie considerată ca un instrument

în serviciul acţiunii. Adevărul unei propoziţii constă în faptul că ceva este util, că „reuşeşte". În forma lui extremă pragmatismul va căpăta trăsăturile unei doctrine sceptice: nu există adevăr în sine, adevărul nu este decât expresia unui interes individual; ceea ce este adevăr pentru cineva, poate fi eroare pentru un altul; o minciunea utilă este un adevăr.

În fragmentul din manual, W. James (1842-1910), după ce arată definiţia adevărului şi erorii ca fiind concordanţa, respectiv neconcordanţa ideilor noastre cu realitatea, definiţii consemnate în orice dicţionar, lasă să se înţeleagă că criteriul concordanţei (neconcordanţei) este irelevant pentru a descoperi adevărul. Valoarea unei idei sau convingeri nu trebuie apreciată după un criteriu abstract, ci în funcţie de rezultatele şi ecourile pe care le poate avea în planul acţiunii. Ideile adevărate sunt cele pe care le putem valida, pe care le putem verifica, spune James; ideile false sunt cele în cazul cărora nu putem proceda astfel. Iată care este diferenţa practică.

În paragraful următor, James afirmă că adevărul unei idei nu se defineşte printr-o proprietate, calitate intrinsecă, inerentă acestuia; el este ceva extrinsec, ceva care se adaugă, „care se produce în privinţa unei idei". Aceasta devine adevărată, este făcută adevărată de anumite fapte, printr-o activitate specifică de verificare şi având drept scop verificarea ei.

Adevărul constituie o cale, un instrument, condiţia unei reuşite vitale. Adevărul nu descoperă nimic, el inventează o realitate care se transformă prin acţiunea noastră. Produse ale spiritelor individuale, adevărurile care constituie patrimoniul umanităţii ar fi putut fi şi altele. Alţi oameni ar fi inventat alte adevăruri, deci după James, nu există adevăruri absolute, deoarece ar însemna să admitem existenţa unor „lucruri în sine" cărora aceste adevăruri le-ar servi ca expresii adecvate. „Nu există adevăruri absolute, ci numai postulate utile şi ipoteze comode, graţie cărora putem reuşi în manipularea fenomenelor,

mijloace eficiente care ne conduc la rezultate concrete, profitabile".

O idee este adevărată în măsura în care aduce profit, în măsura în care duce la succes, la reuşită, deci când este utilă. Definitorie pentru concepţia pragmatistă a adevărului nu este aşadar existenţa unei corespondenţe cu realitatea obiectivă, ci voinţa şi capacitatea noastră de a asigura cunoştinţelor o eficacitate practică. Eficienţa constituie o normă, un criteriu pe terenul vieţii sociale occidentale, la care se raportează fiecare individ uman care acţionează.

5. Adevărul-coerenţă

În fragmentul prezentat, B. Blanshard (1892-1987) compară două criterii de adevăr: criteriul corespondenţei şi criteriul coerenţei, relevând virtuţile şi cazurile când se poate utiliza unul sau altul dintre aceste criterii.

Pentru aceasta Blanshard porneşte de la două propoziţii:

1. „Burr l-a ucis pe Hamilton în duel" ;
2. „Pe această creangă se află o pasăre-cardinal".

A stabili dacă aceste propoziţii sunt adevărate (sau false) se reduce la a le testa, a verifica dacă ele corespund faptelor. Se apelează, deci, la criteriul corespondenţei care va duce la adevărul-corespondenţă. Teoria adevărului-corespondenţă a fost elaborată de Aristotel, care definea adevărul ca o concordanţă între planul ideilor şi planul realităţilor fizice.

Analizând propoziţia 1, Blanshard arată că nu se poate aplica criteriul corespondenţei, deoarece unul din termenii care ar urma să fie puşi în corespondenţă a dispărut de mult (planul realităţii fizice - Burr, Hamilton, duelul). Criteriul corespondenţei devine inoperant şi trebuie aplicat un altul. El sugerează folosirea criteriului coerenţei.

Teoria adevărului-coerenţă afirmă că adevărul unei judecăţi decurge din adevărul premiselor şi se transmite din aproape în aproape. O judecată (propoziţie) este adevărată atunci şi numai atunci când concordă cu adevărul altor propoziţii, nu cu faptele. Întrucât propoziţia 1 nu se poate verifica în realitate (realitatea este deja dispărută), în sprijinul verificării ei invocăm alte propoziţii conexe şi adevărate.

Opţiunea pentru criteriul coerenţei nu duce la discreditarea criteriului corespondenţei şi nici invers. Blanshard arată că cele două criterii se aplică la domenii distincte.

Trecând la analiza propoziţiei 2, testarea, adică stabilirea adevărului sau falsităţii acesteia se face pe două căi:

- calea experienţei, când avem un fapt real accesibil direct simţurilor;
- calea coerenţei, când faptul real nu mai este prezent pentru simţuri, este o ficţiune.

În acest caz, recunoaşterea „datului senzorial" ca fiind o pasăre-cardinal se realizează raportând reprezentarea mentală a păsării-cardinal la conceptul de pasăre-cardinal, la intensiunea noţiunii (asemănări, deosebiri = note) căreia i-am ataşat un înţeles. Prin afirmaţia „această pasăre este o pasăre-cardinal" se înţelege implicit operaţia logică de includere prin clasificare ideală sau atribuirea proprietăţii de apartenenţă a „datului senzorial" (pasărea - reprezentare) la conceptul „pasăre". Adevărul propoziţiei 2 a fost stabilit prin coerenţă, bazată pe proprietatea de tranzitivitate de la concept (premise) la poziţia 2 (concluzie).

6. Înţelesul şi criteriile adevărului

B. Russell (1872-1970), filosof şi logician englez celebru, a scris enorm. Alături de *Problemele filosofiei* (1912), din care provine fragmentul asupra căruia vom încerca să facem câteva consideraţii, menţionăm lucrarea monumentală *Principiile matematice,* lucrare de logică realizată împreună cu elevul său A. N. Whitehead (citeşte Uaithed) între anii 1910-1913.

În prima parte a textului, Russell afirmă că proprietățile „adevărat" și „fals", ca valori de adevăr ale opiniilor noastre nu sunt intrinseci acestora , ci „ele depind de relațiile opiniilor cu alte lucruri." Pornind de la această afirmație el adoptă punctul de vedere cel mai obişnuit printre filosofi, conform căruia „adevărul constă într-o anumită formă de corespondență între opinie și fapt". Dar, întrucât acestui punct de vedere i s-au adus obiecții, printre care şi aceea că se raportează gândirea la ceva din afara ei, şi atunci gândirea nu poate şti niciodată când a fost atins adevărul, mulți filosofi au încercat să găsească o definiție a adevărului prin care el să poată fi descoperit nu din relația cu ceva din afară, ci din relația gândirii cu ea însăşi (din acordul cu opiniile sale). Acordul gândirii cu ansamblul opiniilor noastre sau dezacordul ei exprimă coerența. Ansamblul opiniilor reprezintă un sistem complet de propoziții adevărate, începând cu primitivele și sfârșind cu teoremele. În aceste sisteme, știm de la logică, prin reguli de derivare, pornind de la axiome, adevărul se transferă teoremelor. Coerența este manifestă și asigurată.

Există totuşi dificultăți pentru cei ce susțin un asemenea punct de vedere, spune B. Russell și menționează două:

Prima: se pot construi sisteme coerente diferite cu aceleaşi elemente cognitive, dar compatibile;

- A doua obiecție adusă definiției adevărului-coerență, aceea că, coerența presupune adevărul legilor logicii. Russell face precizarea: „două propoziții sunt coerente atunci când ambele sunt adevărate și sunt incoerente atunci când una din ele trebuie să fie falsă".

Dar pentru a şti dacă două propoziții pot fi împreună adevărate, noi trebuie să cunoaştem unele adevăruri precum cele exprimate de legile logicii, afirmă Russell. Cele spuse de logician se pot reformula astfel: Dacă într-un sistem teoretic apare și p și $\overline{p}$, atunci sistemul este contradictoriu, deoarece nu se respectă principiul nonconcordanței; sistemul nu este coerent.

Legile logicii reprezintă cadrul necesar în care se aplică testul coerenței, ele însele nesupunându-se testului, deoarece sunt principii. Rezultă: coerența nu are virtuți absolute, depinde de cunoaşterea şi respectarea principiilor logicii, iar în unele cazuri este necesară „întoarcerea la corespondența cu faptele" (Russell).

D. Felurile adevărului

7. Adevăruri a priori și a posteriori

Adevărul reprezintă o categorie filosofică. Este o problemă cercetată de gnoseologie și logică. În funcție de nivelul de dezvoltare al cunoaşterii, de tipul de cunoaștere, de diversitatea științelor există diferite feluri de adevăr. Astfel, se poate discuta despre adevăr factual şi adevăr formal,despre adevăr logic şi despre adevăr matematic, despre adevăr analitic şi despre adevăr sintetic, despre adevăr a priori și adevăr aposteriori etc . Corespunzător penultimei clasificări există două tipuri de propoziții: propoziții analitice și propoziții sintetice. Propozițiile analitice nu aduc un plus de cunoaștere, ci doar explicitează pe cea cuprinsă în înțelesul cuvintelor ce apare în ele. Propozițiile sintetice sunt cele care transmit o informație nouă.

După sursa din care au fost obținute, propozițiile pot fi:

- propoziții a posteriori, care provin din experiență (factuale);

- propoziții a priori, care nu provin din experiență, sunt independente de aceasta. Combinând cele două criterii, cel al analiticității și cel al sursei din care provin propozițiile adevărate, se obține o nouă clasificare:

a. propoziții sintetice a posteriori

b. propoziții sintetice a priori.

Kant considera că cele sintetice a priori sunt necesar adevărate și sunt cele mai importante pentru știință și filosofie, deoarece ele exprimă cunoștințe noi (nu sunt tautologii).

Noutatea, arhitectonica și deschiderile oferite de opera critică a lui Imm. Kant au determinat, pe alocuri, o admirație așa de mare, încât s-a putut spune: „La început a fost Kant".

Prin critică, scria Kant în lucrarea *Critica rațiunii pure* (1871), înțelegem „nu o critică a cărților și sistemelor, ci a capacității rațiunii în genere cu privire la toate cunoașterile la care poate năzui independent de orice experiență, prin urmare rezolvarea posibilității sau imposibilității unei metafizici (filosofie n.n.) în genere și a științei". Cu alte cuvinte, cum este posibilă știința și filosofia?

Din primul paragraf al fragmentului înțelegem că Imm. Kant nu se îndoiește de faptul că „nici o cunoaștere nu precede în noi experiența, și cu ea începe orice cunoaștere", explicând, aidoma unui psiholog actual, modul de formare al experienței senzoriale, care pune în mișcare activitatea intelectuală. Prezintă astfel, ceea ce numim noi astăzi, legătura de determinare dintre treapta senzorială și cea rațională ale cunoașterii, prima precedând-o (cronologic) pe cea rațională. Noi știm, însă, că Imm. Kant nu este empirist, astfel în următorul paragraf ne previne că deși orice cunoaștere a noastră (umană) începe cu experiența sensibilă, nu înseamnă, totuși, că aceasta provine întreagă din experiență, „căci s-ar putea prea bine ca tocmai cunoașterea noastră să fie un compositum (un produs, putem spune noi) din ceea ce primim noi prin impresii (senzații, percepții, reprezentări) și ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere (rațiunea) produce din ea însăși". Expresia „ceea ce facultatea noastră proprie de cunoaștere produce din ea însăși", folosită de Kant, exprimă punctul de vedere susținut în psihologia și gnoseologia actuale, conform cărora structurile rațiunii au un rol activ în cunoaștere, căpătând (cel puțin aparent) o relativă autonomie față de structurile cognitive senzoriale. Cu alte

cuvinte, Kant, evidențiază rolul activ al subiectului în cunoaștere. Ca reacție față de empirismul sceptic al lui Hume se constituie apriorismul kantian, care absolutizează anterioritatea logică și metodologică a universalului. „Conștiința nu este o oglindă care să reflecteze simplu lumea, cu formele și structurile ei date: este un laborator în care se prelucrează datele lumii, sau în care datele primite de conștiința în genere devin lume. Căci orice conștiință este receptivă de material (senzorial), dar activă în ce privește formele. Că formele puse de ea în lucruri nu sunt în lucruri".

Din primul paragraf al fragmentului am văzut că Imm. Kant nu pune sub semnul criticii anterioritatea psihologică (din punct de vedere cronologic) a formării cunoștințelor, dar va încerca să demonstreze anterioritatea logică a cunoștințelor universale, fără de care nu se poate fundamenta nici știința, nici metafizica (filosofia).

În paragraful al patrulea, Kant face distincția între cunoștințe a priori „de cutare sau cutare experiență", cunoștințe a priori de orice experiență (independente absolut) și cunoștințe a posteriori, care sunt cunoștințe empirice (provin din experiență). Cunoștințele independente absolut de orice empirie el le numește cunoștințe a priori pure. În continuare, Kant arată care sunt criteriile sigure pe baza cărorora putem categorisi o cunoștință pură de una empirică. Aceste criterii sunt necesitatea și universalitatea stricte. Filosoful german ne spune că experiența nu asigură caracter de necesitate cunoașterii, deoarece este afectată de timp și alte condiții. Cunoaștem exemplul cu „necesitatea" propoziției „Toate lebedele sunt albe". Cunoașterea empirică este contingentă (dependentă de timp și de loc - lebede negre în Australia). De asemenea, experiența nu asigură nici caracterul de universalitate strictă, deoarece prin inducție nu pot fi enumerate toate, absolut toate obiectele ce urmează a fi cercetate.

Deducem că o cunoştinţă transmisă de o propoziţie este a priori atunci când ea este şi necesară şi universală, iar când ea este derivată dintr-una având aceleaşi caractere, o numim absolut a priori. În cazul cunoaşterii empirice se poate vorbi doar de o universalitate relativă, dobândită prin inducţie.

Cunoştinţele a posteriori (din experienţă) sunt contingente (ne-necesare) şi particulare. Or, de la particular nu se poate infera la universal.

Cunoştinţele a priori sunt caracterizate de necesitate şi universalitate şi din ele se constituie atât ştiinţa cât şi filosofia. Căci ştiinţa este a universalului, după cum afirmă Aristotel, şi pe care Kant l-a cunoscut bine, deşi nu l-a apreciat întru totul (cel puţin Organonul).

8. Adevăruri analitice şi sintetice

Teoria kantiană a adevărului se bazează pe disticţia dintre condiţiile a priori ale cunoaşterii, care sunt independente de orice experienţă şi cunoaşterea propriu-zisă, a posteriori, care are ca sursă tocmai experienţa empirică; pe distincţia dintre judecăţi necesar adevărate în orice caz şi judecăţi contingente, al căror adevăr variază de la caz la caz; pe distincţia dintre judecăţi analitice, unde predicatul este deja conţinut în subiect iar relaţia dintre ele este o identitate, şi sintetice, unde predicatul nu este conţinut în subiect, ci numai judecata face „sinteza" lor, în baza experienţei empirice a oamenilor. Un caz aparte îl reprezintă adevărurile matematice prezentate de Kant drept sintetice, pentru că predicatul lor „nu este gândit în subiect" - „12" nu este gândit în „şapte plus cinci", şi nici „cel mai scurt drum între două puncte" în „linia dreaptă" - şi a priori, fiind necesare şi nonempirice.

În prima parte a fragmentului, aceste lucruri sunt puse în evidenţă. Deci, judecăţile analitice sunt acelea în care legătura predicatului cu subiectul este gândită prin identitate, iar

judecăţile în care această legătură este gândită fără identităţi trebuie să fie numite judecăţi sintetice.

În filosofia kantiană, „analitic" are două accepţii:

1. «urmând din legea noncontradicţiei» ;

2. «adevăr logic de forma „toţi A sunt B"», în acest din urmă caz conceptul predicatului fiind implicat în cel al subiectului. Aceste judecăţi, în care legătura predicatului cu subiectul este gândită prin identitate şi prin predicat nu se adaugă nimic la conceptul subiectului se numesc analitice, deoarece se ajunge la adevărul lor prin analiza conceptului predicatului (descompunerea acestuia în conceptele lui parţiale care erau deja gândite în el). Acestor judecăţi, astăzi, le dăm denumirea de tautologii, căci nu aduc nici un plus de cunoaştere (exemplu: „Omul este om", „Socrate este Socrate" etc.).

Judecăţile sintetice sunt cele în care, la conceptul subiectului, se adaugă conceptul (înţelesul) predicatului care nu era cuprins în el. Exemplu: în judecata „7 + 5 = 12" , „7 + 5" ne duce la cunoaşterea noţiunii de sumă, dar noi nu ştim care va fi numărul care va rezulta din adunare, decât după efectuarea calculului. Abia după efectuarea calculului vom ajunge la o cunoaştere nouă, în plus faţă de cea conţinută iniţial.

Kant ne spune că din cele două feluri de judecăţi - analitice şi sintetice - ultimele sunt cele mai importante pentru ştiinţă, deoarece prin ele se realizează progresul acesteia. Tot Kant afirmă că toate judecăţile de experienţă (a posteriori) sunt sintetice. De asemenea, toate judecăţile matematice sunt sintetice pentru că predicatul lor „nu este gândit în subiect", „12" nu este gândit în „7 + 5 ". Conceptul sumei (total, rezultat al operaţiei de adunare) „ne spune" doar că este vorba despre o unire a celor două numere într-unul singur, fără să ne spună şi care este acel număr, căci conceptul „sumă" (subiectul propoziţiei) nu cuprinde în el conceptul „12"(predicatul), sau că această sumă este identică cu numărul 12. Judecata aritmetică este întotdeauna sintetică şi ne vom convinge de acest lucru cu

atât mai clar când vom lua exemple cu numere mai mari, căci atunci este evident că oricum am învârti și răsuci conceptele noastre, nu am putea găsi niciodată suma cu ajutorul simplei analize a conceptelor noastre, fără a recurge la intuiție.

Deși textul din *Critica rațiunii pure* se termină în manualul nostru cu expresia „... fără a recurge la intuiție", vom încerca să arătăm ce înțelegea Kant prin intuiție și ce rol îi acorda în cunoaștere.

În primul rând trebuie să spunem că Imm. Kant afirmă că noi cunoaștem doar fenomenul, nu și „lucrul în sine" corespunzător lui (noumenul). Noumenul rămâne de nepătruns de mintea omului - Kant este agnostic.

Înaintea cunoașterii, mai bine zis în fața minții, există doar un obiect în sine (in re) și formele în sine (in mente).Aceste forme în sine sunt spațiul și timpul. Numai formele în sine pot oferi intuiții a priori, absolut necesare cunoașterii fenomenului. Spațiul și timpul, spune Kant, sunt acele intuiții care stau la baza construcțiilor matematice - spațiul pentru construirea conceptelor geometrice și timpul pentru construirea conceptelor aritmetice. „Geometria pune la bază intuiția pură a spațiului. Aritmetica își construiește conceptele numerice prin adăugare succesivă a unităților în timp".

Ca baze ale construcțiilor, se poate considera că intuițiile a priori constituie „materia" obiectelor matematice - o „materie" formală. Obiectul matematic - în exemplul nostru conceptul „12" - se construiește, ca și fenomenul, din „materia" formală (intuiția a priori) și forma ei corespunzătoare (conceptul matematic). Deci, conceptul „12" se construiește (se concepe) pornind de la conceptul „7" la care, bazându-ne pe intuiția timpului (reprezentarea adăugării la nesfârșit a unei durate), vom adăuga, una câte una, cele „5 unități" (sau puncte) și vedem astfel rezultând numărul 12 și conceptul corespunzător lui.

E. Adevăr și eroare

9. Eroarea e o lipsă

Dacă adevărul reprezintă concordanța dintre cunoștințele noastre și obiectele la care se referă propozițiile despre ele, eroarea exprimă discordanța și conduce la cunoaștere falsă. Falsul este opusul adevăratului, iar împreună constituie cele două valori de adevăr ale adevărului (în logică).

Eroarea reprezintă o cunoștință care nu reflectă adecvat realitatea. Ea se datorează fie cunoașterii parțiale (firească, dacă ținem cont de infinitatea lumii și fațetelor ei), fie utilizării defectoase a instrumentelor de cunoaștere, fie nerespectării principiilor (legilor) logice. În logică erorile se produc din cauza încălcării regulilor demonstrației și conduc la falsitatea concluziilor. Reproducem o schemă de clasificare a erorilor în demonstrație, după J. J. Creighton:

- erori: - de interpretare (obversiunea sau conversiunea ilogice, accentul etc.);

- de raționare:

a) formale (împătrirea termenilor, premise negative etc.);

b) materiale:

- echivocația (substituirea termenilor, dilema, etc.);

- prezumția (petitio principii, concluzia irelevantă etc.);

Erorile pot fi produse conștient și atunci avem de a face cu sofisme sau inconștient, deci neintenționat, și atunci avem paralogisme.

În activitățile de cunoaștere oamenii urmăresc dobândirea adevărului și evitarea erorilor. Producerea erorilor este inerentă procesului de cunoaștere. Putem afirma că adevărul este o valoare, iar eroarea este o nonvaloare. Totuși, ne putem întreba: eroarea este o nonvaloare în mod absolut sau are și rol pozitiv

pentru progresul cunoaşterii? Rezultatul unei erori îl reprezintă o cunoştinţă falsă. Dar, cunoscând falsul, vom şti în ce direcţie să căutăm adevărul; în demersurile noastre ulterioare vom evita calea care ne-a condus către fals. Iată că eroarea trebuie gândită în termeni de relativitate, deoarece, chiar dacă în sine este negativă, prin prezenţa ei în cunoaştere este pozitivă.

Meditaţii filosofice constituie, poate, cea mai izbutită lucrare filosofică a lui Descartes. O parte a acestei lucrări este consacrată demonstrării existenţei lui Dumnezeu şi naturii sufletului omenesc, iar o alta, consacrată unor probleme importante privind cunoaşterea, criteriile cunoaşterii certe şi autentice, izvoarelor adevărului şi erorii şi altor probleme metafizice.

Din partea de început a fragmentului constatăm că Descartes îl absolvă pe Dumnezeu de producerea erorilor în cunoaşterea omenească, deoarece El nu ne-a înzestrat cu „vreo facultate de a greşi". Filosoful explică posibilitatea „căderii" în greşeală şi deci, imposibilitatea evitării falsului, fie prin aceea că pornim la descoperirea adevărului „neasistaţi de Dumnezeu" - cum spune P. Ţuţea - fie prin aceea că „facultatea de a judeca adevărul... nu e, în sânul fiinţei mele, nemărginită".

„Nu e... nemărginită" este o dublă negaţie prin care se afirmă implicit mărginirea, limitarea ca expresie a nedesăvârşirii fiinţei umane. Nedesăvârşirea din noi are „două pricini" sau cauze numite de noi: 1. facultatea de cunoaştere sau intelectul şi 2. facultatea de alegere sau liberul arbitru, ori voinţa.

Şi totuşi, întrucât puterea de a voi şi puterea de a cunoşte sau înţelege ne sunt date de Dumnezeu, iar El este perfect, rezultă că erorile nu stau în legătură cu aceste puteri (facultăţi). Descartes găseşte, până la urmă, drept cauză a erorii, folosirea în chip nepotrivit a liberului arbitru în operaţia de afirmare sau negare şi în faptul că voinţa se întinde mai mult decât puterea de pătrundere a intelectului.

10. Rolul erorii în cunoaştere

De regulă, asociem erorii un rol nefast prin aceea că alterează prin deviere rezultatele activităţii intelectuale sau practice. La adevăr se ajunge pe baza respectării riguroase a regulilor şi a principiilor logice, a regulilor raţionamentului, cu alte cuvinte printr-o cercetare prudentă a realităţii. Adevărul este deci un efect al prudenţei, iar eroarea este un efect al imaginaţiei.

Progresul în ştiinţă, în cunoaştere, nu ar fi posibil fără procesul imaginativ care este o proiectare mentală a ceea ce urmează a fi realizat. Nerespectarea voluntară sau din ignoranţă a unor reguli de imaginare conduce la comiterea de erori, care vor duce la o cunoaştere falsă. Deci, eroarea în sine este nedorită, dar în măsura în care, prin contrast, evidenţiază adevărul, îi descoperim nu doar un rol negativ.

Să vedem, însă, părerea celebrului logician K. Popper care se sprijină pe umerii antecesorului său R. Descartes, pe care îl invocă. Este de acord cu doctrina acestuia, „veracitas dei", doar până la un punct. Conform acestei doctrine, „ceea ce ne apare în mod clar şi distinct ca fiind adevărat nu poate să nu fie adevărat", căci acestea provin de la Dumnezeu care este izvor al tuturor adevărurilor. „Dumnezeu a creat dintr-odată şi pentru totdeauna întreaga lume în care trăim astăzi, creând în acelaşi timp o serie de adevăruri veşnice: legile matematice şi principiile după care există şi se dezvoltă totul în această lume. Numai în legile acestea găsim adevărul şi garanţia faptului că nu ne înşeală cunoaşterea noastră".

Până în acest punct Popper este de acord cu Descartes, dar se întreabă: dacă adevărul este manifest, evident, cum explicăm, totuşi, prezenţa falsităţii? Cu alte cuvinte, ce determină producerea erorii? Cuzele erorii sunt, după Popper, inerente fiinţei umane care „refuză (uneori) de a vedea adevărul

manifest” ; sau pentru că „în mintea noastră sălăşluiesc prejudecăţi sădite în ea de educaţie şi de tradiţie ori alte influenţe care ne-au pervertit spiritul”. Vorbind de aceste prejudecăţi, Popper se aseamănă cu Fr. Bacon, acesta din urmă numindu-le idoli (ai tribului, ai peşterii, ai forului şi ai teatrului). Asemenea prejudecăţi sunt surse ale ignoranţei.

Popper, fiind un anticomunist, ironizează marxismul, în care se susţine că sursa ignoranţei oanenilor o reprezintă ideologiile false propagate de presa capitalistă. O asemenea ideologie falsă o reprezintă religia. În continuare, filosoful englez ne previne asupra faptului că o formulare cu privire la găsirea unor surse sigure de cunoaştere adevărată este o întrebare care nu-şi are rostul atâta timp cât asemenea surse ideale nu există. Întrebarea pertinentă ar fi mai degrabă: cum putem spera să detectăm şi să iluminăm eroarea? Răspunsul îl dă Popper: „criticând teoriile sau conjecturile altora..., criticând propriile noastre teorii sau conjecturi (conjectură = presupunere sau presupoziţie, teorie).

6. TIMPUL

Moto: «Viitorul şi trecutul sunt a filei două feţe».

(Mihai Eminescu, *Glossă*)

A. Ce este timpul?

1. Problema timpului

Dintre toate categoriile filosofice, cea de existenţă şi cea de timp par să fi fost cele mai încurcate de-a lungul întregii lor istorii. Iar dintre ele, cea de timp pare a fi câştigat mereu concursul confuziei. Timpul este acea misterioasă categorie pe cât de familiară pe atât de impenetrabilă. Pe cât de uşor intuim timpul, pe atât de greu îl conceptualizăm. De fapt, definţii sunt multe, dar fiecare se referă nu la timp ca „gen”, ci la „speciile”de timp. Se vorbeşte de timp fizic şi timp biologic, de timpul sideral şi timpul atomic, de timpul relativist şi cel cuantic, de timpul entropic şi cel psihologic (subiectiv), de timpul geologic, timpul istoric al diferitelor culturi, timpul poetic, timpul mitic, timpul S. F.-ului, timpul de muncă, timpul de vacanţă etc., etc.

Enumerarea „speciilor” de timp ar putea continua. Există multe faţete ale timpului a căror relevare a deteminat consumuri enorme de inteligenţă, imaginaţie şi voinţă din partea celor care s-au ocupat de acest „obiect”. Despre timp s-au scris enorm de multe cărţi care ar umple cu uşurinţă multe rafturi de bibliotecă.

Citind cu atenţie fragmentele despre timp din manualul de filosofie, am ajuns la concluzia că autorii manualului s-au oprit doar la prezentarea timpului ca realitate obiectivă studiată de

fizica clasică şi cea relativistă, şi ca realitate subiectivă studiată de psihologie ca timp existenţial, la care au adăugat consideraţiile filosofice implicate şi adiacente. Un singur lucru ne-a surprins: în manualul nu a fost inclusă problema spaţiului, aspectele acestei realităţi şi categorii filosofice fiind sporadice şi implicite. Or, se ştie, spaţiul şi timpul - cadre generale ale manifestării existenţei - deşi tratate de fizica clasică ca fiind absolute şi independente între ele, au fost totuşi prezentate împreună, iar de la Einstein încoace se consideră că ele constituie o realitate unică, numită continuum quadridimensional (cu patru dimensiuni). Cu toate acestea, spaţiul... lipseşte din manual. La majoritatea oamenilor găsim convingerea că toate există şi se petrec în spaţiu şi timp, chiar dacă intuiţiile şi conceptele lor diferă foarte mult.

O primă imagine despre timp este aceea a unui mediu sau receptacul în care toate există, mai precis, în care apar, se nasc, trăiesc şi pier sau mor.

Când vorbim despre timp ne gândim la moment, la durată, la succesiune, la simultaneitate, la curgere a ceva doar într-un singur sens (ireversibilitate) etc., toate manifestându-se în afara eu-lui cugetător, în afara subiectivităţii, sau, dimpotrivă, că timpul cu toate determinările sale n-ar fi decât o proiecţie a subiectivităţii asupra realităţii obiective.

Auzind cum oamenii, în viaţa cotidiană, utilizează cu siguranţă şi dezinvoltură termenii cu referire la timp, suntem tentaţi să credem că ei au concepte şi idei foarte clare despre timp; în fond, atunci când li se solicită să definească ce este timpul, constatăm că ei posedă doar reprezentări vagi, incomplete şi chiar eronate. De unde rezultă această stare paradoxală? Doar din natura şi complexitatea acestei realităţi, sau, poate, iluzii. De unde decurge rezistenţa acestei realităţi de a se sustrage puterii iluminatoare a minţii omeneşti, de a se lăsa cuprinsă de ea, de a fi conceptualizată? Cu toate progresele

ştiinţifice, cu toată puterea gândului filosofic, timpul continuă să rămână o taină (mysterium) care fascinează şi chiar extaziază.

Atât de puterică este înrâurirea acestei realităţi asupra vieţii oamenilor încât anticii au zeificat-o. Cronos este zeul timpului, „cel mai puternic dintre zei", după cum spune Pindar şi „care înlesneşte totul", cum zice Sofocle în *Aiax*.

Citind în lucrarea orientalistului român Theofil Simenschy, *Un dicţionar al înţelepciunii,* reflecţiile despre timp, câteva ne-au reţinut atenţia prin profunzimea şi incitarea la gândire. Menţionăm doar două - una provenind de la Spinoza: „Timpul nu este o calitate a lucrurilor, ci numai un mod de a gândi" şi alta de la Sfântul Augustin: „Lumea n-a fost creată în timp, ci împreună cu timpul". Reflectând asupra acestor două gânduri, provenind de la cei doi mari gânditori, ne dăm seama că primul afirmă implicit că timpul este de natură subiectivă, iar cel de-al doilea - surprinzător - pare a-l plasa în afara noastră. Mai mult, Augustin, prin intuiţia sa intelectuală, devansează o idee cosmologică actuală care ne spune că timpul n-a existat înaintea Big-Bang-ului, ci a început „în chiar clipa" exploziei şi expansiunii şi va continua să curgă până la „Big-Crunch" (marea sfărâmare). Augustin, filosof creştin, înţelege dificultăţile conceptualizării, acestui construct subiectiv şi deosebit de frumos spune: „Atâta timp cât nimeni nu mă întreabă ce este timpul, ştiu, îndată ce mă întreabă şi încerc să-l explic, nu mai ştiu". Fragmentul din *Confesiuni* reflectă neliniştea gândului lui Augustin cu privire la timp. Avalanşa de întrebări pe care şi le pune ne arată patosul căutării omului de a-şi lămuri marile probleme existenţiale.

Contrar părerii emise de noi, există unii gânditori care susţin că Augustin plasează timpul în spirit, definindu-l metaforic ca un fel de extindere a acestuia - „distentio animi" - care permite o existenţă a viitorului şi a trecutului în clipa prezentă, precum şi perceperea duratei cu ajutorul memoriei pentru trecut, a vederii pentru prezent, şi a aşteptării pentru viitor (imaginaţiei).

Din textul înfățișat nouă deducem că Augustin a sesizat natura contradictorie a timpului, cu privire la statutul său ontologic. Uneori el este înclinat să afirme doar existența timpului prezent, dar această afirmare a prezentului perpetuu nu înseamnă altceva decât negarea (afirmarea inexistenței) timpului și acceptarea eternității. Alteori, Augustin este înclinat să creadă că este impropriu să spunem că există trei timpuri - trecutul, prezentul și viitorul - dar că „la propriu, se poate zice: există trei timpuri", dacă ne re-prezentăm (psihologic) trecutul și viitorul prin memorie, respectiv prin imaginație având deci posibilitatea să percepem și cele inexistente („trecutul care nu mai este și viitorul care nu există încă") împreună cu cele existente (prezentul). Deci, prin puterile spiritului putem să percepem „prezentul din cele trecute, prezentul din cele prezente, prezentul din cele viitoare".

Din text ne-a reținut atenția întrebarea pe care și-o adresează Augustin: „...nu suntem îndreptățiți să spunem că timpul este, decât pentru că el tinde să nu fie?" Cu alte cuvinte, ceva există pentru că tinde să nu (mai) existe. Timpul există pentru că se furișează în neființă. Timpul prezent există doar pentru că se depășește pe sine și trece în trecut. Dacă n-ar trece, spunem noi, ar fi încremenire, adică prezent continuu sau eternitate, deci n-ar mai fi timp. Din nou a fost pusă în evidență natura contradictorie a timpului și a modului său de a exista.

Către sfârșitul textului (constituit de autorii manualului din mai multe fragmente din *Despre timp*), Augustin, sesizând dificultatea problemelor cu privire la timp, se resemnează, nu înainte de a sublinia că „mai multe sunt cele (lucrurile n.n.) pe care nu le exprimăm la propriu, dar se înțelege ce voim să spunem", lăsând să se înțeleagă că ce nu putem cuprinde cu rațiunea ca una din puterile spiritului, cuprindem cu intuiția (intelectuală). Așa este timpul. Tot Augustin spune că „Nu am timp pentru a vorbi despre timp" - adică sunt multe de lămurit cu privire la timp. Nici noi nu ne propunem să mergem mai departe decât pentru a cerceta dacă timpul este substanță sau relație, după cum s-a vorbit de-a lungul vremii.

B. Timpul - substanță sau relație?

2. Timpul și spațiul absolute

Se spune că toate se petrec în timp, toate au nevoie de timp pentru a se schimba, mișca, transforma. Ne putem, însă, întreba: este posibilă trecerea, scurgerea timpului fără vreo legătură cu schimbările lucrurilor? Dacă răspunsul este da, atunci timpul este altceva decât lucrurile și schimbările lor. Dar experiența ne arată că unele perioade sunt mai dense, altele mai puțin dense în evenimente, procese, fenomene - într-un cuvânt, schimbări. Printr-un experiment mintal putem concepe și perioade în care densitatea schimbărilor să fie zero, ceea ce echivalează cu existența timpului fără schimbare. Dacă există timp fără lucruri și se scurge independent de schimbarea lor, atunci putem spune odată cu Spinoza și Newton că timpul este o realitate absolută sau o „substanță" - adică ceva care există în sine și prin sine, care nu mai are nevoie de nimic din afara sa pentru a ființa. Existența sa ar fi ca cea a principiului. Analog s-a gândit și cu privire la spațiu - gândire influențată puternic de fizica newtoniană clasică. Ideea că spațiul și timpul sunt absolute apare cu claritate în fragmentul din *Principiile matematice ale filosofiei naturale,* a lui Newton. Prin filosofia naturală Newton desemna știința fizicii. Deci, titlul operei sale ar fi putut fi „Principiile matematice ale fizicii", Newton fiind în primul rând om de știință și mai puțin filosof.

Analizând cu mare atenție fragmentul din manual observăm că într-adevăr Isaac Newton, deși fizician celebru, prin conotațiile acordate termenilor „spațiu" și „timp", face dese incursiuni și în domeniul filosofiei. Este important de relevat faptul că el tratează problema spațiului și timpului în același loc,

împreună deci, nu cum au procedat autorii manualului de filosofie, care au ignorat efectiv necesitatea includerii unei teme de reflecție asupra spațiului.

Trecând peste raționamentele științifice ale lui Newton cu privire la spațiu și timp - necesare, de altfel, pentru înțelegerea acestor realități, ne vom opri, doar asupra semnificațiilor filosofice. Din fragment rezultă că Newton operează cu două feluri de categorii cu privire la timp și la spațiu: timp absolut, spațiu absolut și timp relativ, spațiu relativ. Este, iarăși, important să arătăm că pentru a expune cu claritate noțiunile de timp și spațiu, Newton nu eludează problema mișcării, introducând și conceptele de mișcare absolută și mișcare relativă. Atașând determinațiile „absolut" și „relativ" la cele trei realități studiate de fizică, dar și de filosofie, Newton vrea să arate caracterul de dualitate al acestora. Nu de același tratament se bucură repaosul - vorbește doar de repaosul relativ. Să înțelegem prin aceasta, că marele fizician și-a dat seama că este imposibilă existența repaosului absolut?

Credem că atunci când Newton vorbește de timp absolut, el s-a referit la timpul istoric pe care-l vom nota cu T. Acesta este „absolut, adevărat și matematic în sine și după natura sa curge în mod egal fără nici o legătură cu ceva extern", iar atunci când vorbește de timp relativ, se gândește la durată, numit de noi timp dinamic și notat cu t, utilizat în știința fizicii pentru a măsura anumite realități (oră, zi, lună, an etc)., sau intervale temporale din T, adică (T_1 - T_0). „Timpul relativ aparent și comun este acea măsură (precisă sau neegală) sensibilă și externă a oricărei durate (interval temporal, n. n.) determinată (pusă în evidență, n. n.) prin mișcare și care se folosește de obicei în loc de timpul adevărat ca oră, ziuă, lună, an". Din acest citat tragem concluzia că Newton distingea clar, în concepția sa, între categoriile filosofiei și cele ale științei cu privire la timp. Și, mai jos, precizează: „Timpul absolut se deosebește de cel relativ în astronomie". Acesta din urmă, deși determinat prin mișcare nu

influențează cu nimic timpul absolut: „Toate mișcările pot fi accelerate sau întârziate, dar fluxul timpului absolut nu poate fi schimbat". Și chiar dacă mișcarea „e nulă" (încetează, n.n), timpul se scurge independent de toate.

În ultima parte a fragmentului (ultimul alineat), pentru a întări și mai bine ideea că timpul și spațiul sunt absolute, vorbește implicit de ireversibilitatea („imutabilitatea") timpului, de o succesiune riguroasă numai într-o singură direcție, și de o ordine neschimbătoare a părților spațiului, a așezării în el. Esența lor (a timpului și spațiului, n.n.) derivă din aceea „că timpurile și spațiile sunt ca și când ar fi locurile lor înșile și ale tutror lucrurilor". Deși Newton a susținut ideea de absolut cu privire la spațiu și timp, folosind frecvent noțiunile de timp relativ, spațiu relativ, mișcare relativă și repaos relativ suntem îndreptățiți să acceptăm ideea că, involuntar sau poate conștient, a deschis intrarea pentru pătrunderea concepției relativiste, care avea să devină viabilă prin opera lui A. Einstein și prin paradigma secolului XX.

3. Timpul și spațiul relaționale

Până la Einstein, un contemporan al lui Newton va respinge concepția absolutistă a acestuia, Acesta a fost G. W. Leibniz. Am văzut că Newton considera spațiul și timpul independente de mișcările corpurilor existente în mod necondiționat, asemenea unor substanțe înțelese ca principii. Leibniz va respinge această concepție, susținând și argumentând că spațiul și timpul nu sunt entități de sine stătătoare, existând prin ele însele, ci expresia relațiilor dintre lucrurile existente. Timpul nu e ceva în afara tuturor schimbărilor din lucruri, ci ordinea în care se produc schimbările. Timpul este în mod esențial legat de mișcare. Această convingere a lui Leibniz o susține și Aristotel, în antichitate, care spunea că „timpul este măsura mișcării sau numărul mișcării". Ambii filosofi susțin concepția relaționistă

care, peste trei sute de ani de la Leibniz, se va numi relativistă. Argumentul invocat de Leibniz în apărarea concepţiei sale este acela care spune că înţelegerea timpului şi spaţiului ca realităţi absolute duce la încălcarea unuia dintre principiile fundamentale ale gândirii noastre - principiul raţiunii suficiente. Conform acestui principiu - formulat şi adăugat celorlalte trei aristotelice, de către însuşi Leibniz - justifică faptul că, dacă ceva se produce într-un anume fel şi nu în altul, trebuie să existe o cauză-motiv căruia noi îi dăm numele de temei. Pentru a înţelege mai bine concepţia relaţionistă a lui Leibniz cu privire la spaţiu şi timp trebuie să plecăm de la concepţia lui ontologică.

Leibniz se ridică împotriva concepţiei lui Descartes care susţinea că întinderea (spaţiul) - res extensa - este o substanţă (principiu); întinderea nu poate fi substanţă, întrucât, ea presupune altă substanţă, o substanţă care să aibă caracteristica continuităţii. Această substanţă este numită monada (gr. monos = unu, una) concepută ca entitate spirituală, aspaţială, fără formă şi indivizibilă. Spre deosebire de Cartesius, care pusese semnul identităţii între substanţă şi întindere, Leibniz consideră monada neîntinsă, aspaţială, deoarece, fiind spirituală, are doar două caracteristici principale: veşnicia şi simplitatea.

Toate corpurile sunt compuse; fiind compuse, ele trebuie să aibă în constituţia lor, elemente simple, indecompozabile (indivizibile). Dacă monada este simplă, nu poate fi întinsă, deoarece ceea ce este simplu nu are părţi, şi deci, nu poate avea întindere. Fiiind simplă, monada este substanţa tuturor lucrurilor, nu întinderea (spaţiul). Rezultă că spaţiul nu poate fi conceput ca substanţă.

Dacă reflectăm bine, în concepţia lui Leibniz apare un paradox. Monada, ca substanţă neîntinsă (aspaţială), dă naştere (compune, prin agregare) lucrurilor întinse (spaţiale). Cum e posibil ca spaţialul să ia naştere din aspaţial, cum se poate ca ceva ce nu are întindere să dea naştere întinderii? Pentru a preveni o astfel de întrebare care relevă o dificultate logică şi

ontologică, Leibniz spune că spaţiul nu este o condiţie a mişcării, ci o consecinţă a ei, este rezultatul mişcării. Fiind consecinţă sau rezultat al mişcării, înseamnă că spaţiul nu mai este substanţă (principiu) căci depinde de altceva - de mişcare. Spaţiul există, deci în funcţie de mişcare, este în relaţie cu aceasta.

Exprimându-şi dezacordul atât faţă de Descartes, care identificase spaţiul cu întinderea, cât şi faţă de Newton care susţinea teza spaţiului absolut, sub forma unui receptacul obiectiv în care intră lucrurile, Leibniz considera spaţiul, cât şi timpul, ca fiind simple relaţii care exprimă fie o ordine a coexistentelor (lucrurilor), fie o ordine a succesiunilor.

Filosoful german şi-a prezentat ideile sale referitoare la spaţiu şi timp în diverse articole şi studii publicate în *Jurnalul savanţilor*, reducând spaţiul şi timpul la o simplă ordine, fie de coexistenţă fie de succesiune; Leibniz a prefigurat şi precedat relaţionismul. Monadele fiind identice ca formă, mărime şi „admiţând că spaţiul este absolut, în cursul mişcării (schimbării) lor fiecare n-ar primi decât mereu echivalentul a ceea ce avusese înainte, încât o stare a lucrurilor n-ar putea fi deosebită de alta". În realitate însă, noi constatăm că există diferenţe, deosebiri de poziţie spaţială între lucruri. Orientul nu se poate schimba cu Occidentul, există o anumită configuraţie spaţială determinată de o anumită cauză. Analog se poate spune şi despre timp. Faptul că există o anumită succcesiune de momente în care se produc evenimentele demonstrează că există o raţiune, un temei pentru care avem o anumită succesiune şi nu alta - legătura dintre spaţiu şi mişcare, respectiv legătura dintre timp şi mişcare.

Cert este că Leibniz a oscilat între o concepţie idealistă asupra spaţiului şi timpului dar totodată el leagă aceste două entităţi de mişcare, de schimbare. Iată un pasaj din a cincea *Scrisoare către Clarke,* din care transpare compromisul: „fiece lucru îşi are propria sa întindere, propria sa durată; dar un lucru

nu-şi are timpul său propriu şi nici nu-şi păstrează propriul său spaţiu".

C. Timpul - în noi sau în afara noastră?

4. Locul şi vremea

Conţinutul fragmentului este bine plasat în contextul subtemei „Timpul - în noi sau în afara noastră ?" Parcă dorind să răspundă acestei întrebări, Mircea Vulcănescu ne apare ca un obiectivist şi absolutist, în măsura în care spune că „Locul şi timpul apar ca două vaste receptacule (...), care cuprind tot ce este, ca două cadre sau vase, pe care aceste lucruri le umplu cu fiinţa lor". Din citat se observă clar influenţa lui Newton. „Locul" şi „vremea" - termeni româneşti pentru conceptele universale de spaţiu şi timp sunt aspectele cele dintâi ale existenţei desemnate de poporul român prin termenul „fire". Utilizarea acestor termeni proprii - fără a apela la neologisme - reliefează dimensiunea creatoare a poporului nostru şi caracterul evoluat al limbii române.

„Locul şi" „vremea" sunt nu numai realităţi ontice care cuprind totalitatea fiinţelor, ci şi „dimensiuni" ale lumii - cadre sau coordonate gnoseologice în care omul „le rânduieşte", „le situează", „le aşează" în ordine. Există la români un fel de „pre-judecată" (s. n.) „pre-luată" din *Ecleziast*, conform căreia lucrurile ar avea în lume un loc şi un timp anumit al lor".

Din text se observă că în concepţia poporului român despre lume domină „sentimentul unei vaste solidarităţi (interacţiuni, n.n.) universale" în care tronează principiul rezonanţei şi consonanţei. O altă dimensiune românească a existenţei o constituie „ideea că toate lucrurile au un sens, că lumea este o carte cu semne", o lume în care chiar întâmplările au sens. Existenţa românească include atât lumea de aici (imanentul) cât

şi lumea de dincolo (transcendentul), care, paradoxal, nu e „afară" din lumea de aici.

Este interesantă ideea că „lucrurile nevăzute sunt (există, n.n.) ca şi cele văzute, chiar dacă nu sunt date în spaţiu". „Date în spaţiu" este sintagma echivalentă cu „percepute în spaţiul sensibil" deoarece, se ştie, tot ceea ce este extrem de mare şi tot ceea ce este extrem de mic nu sunt „date", nici în spaţiu, nici în timp; ne gândim la Megacosmos şi la atom, sau neutrino, de exemplu. „Transcendenţa" acestor „lucruri" este de fapt imanentă. Ele ne transcend doar sub aspectul puterii noastre de percepere a mărimii (micimii) lor spaţiale şi temporale.

5. Timpul – formă a intuiţiei

Abordarea subiectivistă a timpului a fost întreprinsă de cei care au considerat timpul nu o realitate obiectivă, existentă în afară şi independent de spiritul omenesc, ci o realitate subiectivă, dependentă de structurile psihomentale ale noastre. Dintre aceştia amintim doar pe Augustin, Kant, Husserl, Bergson etc.

Ideile lui Kant în privinţa timpului şi spaţiului s-au bucurat de o largă audienţă chiar printre oamenii de ştiinţă, care au preferat apriorismul kantian absolutismului newtonian. Ulterior, în secolul al XIX-lea şi al XX-lea, prin descoperirea geometriilor neeuclidiene şi prin constituirea teoriei relativităţii einsteiniene s-a pus în evidenţă caracterul relativ al unei pretinse intuiţii pure, apriorice a spaţiului euclidian şi a timpului newtonian.

Dar să urmărim ce ne spune însuşi Kant despre timp în *Critica raţiunii pure*. Ştim că Imm. Kant, ca filosof s-a preocupat mai puţin de realitate şi mai mult de cunoaştere. El construia concepte şi ignora realul, era preocupat de posibilitatea fundamentării ştiinţei şi metafizicii.

Pentru Kant cunoaşterea apare drept confruntarea obiectului în sine cu formele în sine, independente de obiectele în sine.

Această confruntare nu este pasivă, ci o activitate constructivă. Rezultatul ei este obiectul cunoaşterii - deosebit de obiectul în sine, *fenomenul*, care nu mai este nici obiect în sine, nici formă în sine. Fenomenul, fiind rezultat al activităţii raţionale, este supus legilor raţionale. Deci, înaintea cunoaşterii există doar obiectul în sine (in re) şi formele în sine (in mente). Dintre aceastea, numai formele în sine pot oferi intuiţii a priori, iar acestea sunt spaţiul şi timpul. Menţionăm că Imm. Kant a subliniat în repetate rânduri distincţia dintre obiectul în sine şi fenomen. Obiectul în sine există independent de formele a priori, fenomenul însă, nu. Dacă la Descartes (raţionalist) intuiţia pură apărea dintr-una empirică, la Kant (raţionalist) apare ca un obiect (fenomen) al intuiţiei a priori. Deci, la Descartes, schema era: obiect → intuiţie empirică → intuiţie pură; la Kant, schema este: obiect în sine + intuiţie a priori → obiect al intuiţiei a priori sau fenomen.

Am întreprins acest relativ lung discurs în concepţia gnoseologică a lui Kant pentru a înţelege aserţiunea sa: „Timpul nu este ceva care ar exista în sine sau care ar fi inerent lucrurilor ca determinare obiectivă şi care deci ar subzista..." reprezentând începutul fragmentului din manual.

Kant a subliniat în permanenţă faptul că intuiţiile a priori (spaţiul şi timpul) sunt forme ale sensibilităţii - spaţiul, pentru sensibilitatea externă şi bază pentru construcţiile geometrice şi timpul, pentru sensibilitatea internă pe care se bazează aritmetica - aparţinând fenomenului şi nu lucrului în sine.

Intuiţia (a priori) reprezintă la Kant, conceptul, cu condiţia ca acesta să se realizeze fără apel la experienţă. Intuiţia este considerată de Kant „ceva care reprezintă (sau stă pentru) un obiect individual". Nu are sensul de imaginaţie sau de evidenţă empirică nemijlocită, de sensibilitate. Ele, intuiţiile, fac posibilă şi garantează orice experienţă (cunoaştere), reprezintă cadrul în care sunt ordonate mulţimile de informaţii (senzaţii, percepţii etc.). Fără aceste forme ale intuiţiei (raţionale şi a priori) nu ar fi

posibilă constituirea ştiinţei matematicii. Iată ce ne spune Kant cu privire la timp: „Timpul nu este altceva decât forma simţului intern, adică a intuirii noastre înşine şi a stării noastre interne. Căci timpul nu poate fi o determinare a unor fenomene externe...". Din această aserţiune rezultă clar poziţia subiectivistă a lui Kant în legătură cu timpul.

Şi totuşi, Kant atribuie timpului şi o valoare obiectivă - aşa cum se observă din text - dar numai atunci când îl raportează la fenomene, fiindcă acestea sunt lucruri pe care le privim ca pe obiecte ale simţurilor noastre, având grijă să amintească imediat că „el nu mai este obiectiv, dacă nu facem abstracţie de sensibilitatea (privitul, perceperea) intuiţiei noastre". „Timpul nu este decât o condiţie subiectivă a intuiţiei noastre omeneşti (intuiţie care este întotdeauna sensibilă, adică întrucât suntem afectaţi de obiecte) şi în sine, în afara subiectului, el nu este nimic".

Este important de subliniat că - aşa cum rezultă din text - Imm. Kant şi-a reprezentat această formă a intuiţiei interne (timpul), recurgând la analogia cu o linie care se prelungeşte la infinit pe care sunt înseriate diverse părţi în succesiune. Este o viziune aritmomorfică întîlnită şi la alţi gânditori, viziune care ar explica totate însuşirile timpului redate de triada simultaneitate - succesiune - durată. Mai târziu, în gândirea filosofică, se va renunţa la viziunea aritmomorfică care explică infinitatea timpului prin adăugare - alăturare de durate (ca în şirul infinit al numerelor naturale, prin adăugare de o unitate), înlocuindu-se cu viziunea dialectică în care duratele se suprapun, se întrepătrund şi care explică faptul că timpul trece şi este întotdeauna prezent.

Din toate cele relevate putem conchide că pentru Kant, spaţiul şi timpul nu au o existenţă obiectivă, ci una subiectivă, fiind de natură ideală, deoarece sunt a priori (existente în minte înainte de orice experienţă), dar care fac posibilă cunoaşterea.

* * *

Deşi nu se încadrează în contextul comentariului fragmentului din opera lui Kant, vom aminti unele din definiţiile date spaţiului şi timpului şi ce proprietăţi au ele conform ştiinţei şi filosofiei actuale, nu înainte de a preciza că toate consideraţiile cu referire la timp pot fi sistematizate cu ajutorul a două triade care interacţionează: triada simultaneitate - succesiune- durată şi triada trecut - prezent - viitor. Cât despre spaţiu, conceptele de coexistenţă, întindere, distanţă, poziţie vor fixa destul de clar proprietăţile lui.

Astfel, timpul este definit ca acea modalitate a existenţei ce se manifestă în durata de fiinţare a obiectelor şi fenomenelor, în simultaneitatea, succesiunea şi ritmul existenţei şi dezvoltării lor.

Spaţiul este acea modalitate a existenţei ce se manifestă în raporturile de coexistenţă dintre obiecte şi fenomene, în întinderea, distanţa şi poziţia (coordonatele) lor relative.

Vom releva în cele ce urmează proprietăţile comune ale timpului şi spaţiului, dar şi proprietăţile distinctive.

În primul rând, timpul şi spaţiul depind, în structura şi proprietăţile lor concrete, de natura, mărimea şi mişcarea obiectelor şi fenomenelor. Fără a le discuta şi nuanţa, vom prezenta proprietăţile lor:

a) comune

- au împreună caracter contradictoriu (obiectiv-subiectiv, absolut-relativ etc.);
- sunt continue şi discontinue;
- sunt unitare, dar şi diverse;
- sunt finite şi infinite.

b) distinctive

- timpul este monodimensional şi asimetric (anizotropic);
- spaţiul este tridimensional (euclidian) şi simetric (izotropic);

- timpul este ireversibil (săgeata timpului: trecut - prezent - viitor);
- spaţiul este reversibil (translaţie în orice direcţie).

D. Omul şi timpul

6. Credinţa şi nemurirea sufletului

Biologic, omul este o fiinţă limitată atât în spaţiu, cât şi în timp. Conştiinţa limitării spaţiale nu creează omului mari probleme, ideea este uşor acceptată, în schimb conştientizarea ideii de limitare temporală afectează profund sufletul său, pentru unii afectarea luând forma unor drame sau tragedii. Unii acceptă cu uşurinţă, firesc, ideea că aşa cum s-au născut, tot aşa de firesc trebuie să şi moară. Dintre aceştia o parte încearcă (cei mai mulţi nici nu încearcă) să trăiască conform preceptelor morale, iar o parte - cea mai mare - ignoră normele morale şi chiar sunt revoltaţi la gândul că odată trebuie să dispară prin moarte. În faţa morţii, sau în perspectiva inevitabilităţii ei constatăm două atitudini ale omului: atitudinea înţeleptului care rămâne senin când gândeşte la finitudinea vieţii şi atitudinea ignorantului care este stăpânit de angoasă, dovedind că este limitat nu numai în spaţiu şi în timp, dar şi la minte.

Este cunoscut că omul, dintotdeauna, a avut vocaţia absolutului, dorinţa de nemurire dar cum experienţa i-a oferit certitudinea sfârşitului vieţii semenilor, a încercat să eludeze să se sustragă implacabilului, afirmând că moartea este numai a trupului nu şi a sufletului. Această idee a devenit convingere şi este atât de puternică - dovada, respectarea cu stricteţe a anumitor rituri şi ritualuri în timpul vieţii şi la înmormântare - încât a determinat şi determină comportamente pragmatice, care surprind şi uimesc prin finalitatea lor (vezi cauza formală şi

finală a construirii Marilor piramide egiptene, a altor monumente etc.).

Ideea -- convingere, credința în nemurirea sufletului, reprezintă treptele pe care urcă omul în dorința lui de a domina timpul. Credința în nemurirea sufletului o găsim „teoretizată" atât în scrierile laice, dar îndeosebi în cele sacre, ale mai tuturor religiilor.

Astfel, în *Frații Karamazov*, cel mai mare prozator al lumii, rusul F. M. Dostoievski leagă nemurirea sufletului de timp și explică prin aceasta originea sentimentelor de iubire, de dragoste față de semeni și fundamentul moralei, așa cum deducem din următorul citat: „...nici o lege a naturii nu impune omului să iubească umanitatea și, dacă totuși iubirea a dăinuit și mai dăinuie încă pe fața Pământului, existența ei se explică nu printr-o lege a firii, ci exclusiv prin faptul că oamenii cred în nemurire", iar dacă „s-ar distruge în omenire credința în nemurirea sufletului, izvoarele dragostei ar seca pe loc în inima oamenilor și, odată cu ele, orice forță activă care ar menține viața pe pământ. Mai mult, atunci nimic din ce se poate întâmpla n-ar mai fi imoral, căci totul ar fi permis în lume".

Dacă totul ar fi permis ar dispare sensul necesității existenței moralei și responsabilitatea. Dar noi știm că Dostoievski, creștin ortodox de mare religiozitate, leagă responsabilitatea omului de nemurirea sufletului care va trebui să dea seamă de cele înfăptuite în timpul vieții aici, pe pământ, atunci când va fi chemat la Judecata de Apoi, dincolo, în lumea și viața de acolo. „În timpul vieții", „atunci când", „de apoi" sunt constructe verbo-semantice care au ca referenți proprietăți ale timpului - durata, momentul, succesiunea.

7. Înțeleptul și moartea

Asupra raporturilor omului cu timpul s-a aplecat și filosoful Epicur în *Scrisoare către Menoiceus*, de unde vrea să ne învețe

care este sau ar trebui să fie atitudinea înțeleptului față de moarte în timpul vieții. Această atitudine trebuie să se reflecte în starea de liniște (de netulburare) ce trebuie să-l însoțească pe omul care a înțeles că moartea nu e altceva decât încetarea vieții. Dar noi știm că nu moartea în sine ne înspăimântă, ci veșnicia ei, cum s-a exprimat în zilele noastre N. Iorga. Deci, „nebun e omul care spune că se teme de moarte, nu că va suferi când moartea vine, ci din cauză că suferă în așteptarea ei" (gândindu-se încă de acum la starea veșnică de neexistență fizică și spirituală personală care va urma). În sine, moartea nu are nici o legătură cu noi, spune Epicur deoarece: „atât cât existăm în viață noi, moartea nu există, iar când vine ea, noi nu mai existăm. Aceasta ar trebui să ne liniștească și să ne determine să ne bucurăm de timpul (vieții) cel mai plăcut (utilizându-l frumos și bine, n.n.) și nu de cel mai lung" (adică o viață lungă n.n.). „Omul înțelept nici nu cere neapărat să trăiască viața, nici nu se teme de încetarea ei".

8. Sufletul nemuritor

Nemurirea sufletului este o temă perenă a gândirii filosofice și leitmotiv pentru fiecare dintre noi, muritorii. Nemurirea sufletului echivalează cu existența lui veșnică. Fiind de natură divină, sufletul este neafectat de timp, este atemporal.

Nemurirea sufletului, despre care vorbește Platon în dialogul *Fedon* i-a servit pentru a explica timpul și veșnicia lui. În măsura în care sufletul este de natură divină, având toate atributele divinității, (printre acestea, nenăscut și deci, nemuritor) rezultă că sufletul există veșnic, „el va trăi o întreagă veșnicie împreună cu cei veșnici". Pentru aceasta, deci, dacă este nemuritor, el are nevoie de pregătire nu numai pentru vremea aceasta, pe care o numim viață, ci și pentru după viață. Pregătirea pentru viață este de fapt o pregătire pentru moarte - care este de altfel scopul adevăratei filosofii - și care ne învață să

murim cu uşurinţă (împăcaţi cu cei din jurul nostru, cu noi înşine, cu totul).

E. Curgerea timpului

9. Orizonturi temporale

Caracteristica definitorie a timpului este scurgerea implacabilă din trecut, prin prezent, spre viitor, fără să zăbovească mai mult sau mai puţin în vreunul din momente - este omogen. Această imagine asupra timpului este întărită de către ştiinţă, dar există printre oameni atitudini cu totul diferite faţă de timp. Astfel, după istoricul religiilor şi filosoful Mircea Eliade, pentru omul religios, timpul nu mai este omogen; el se împarte într-un timp „sacru" şi unul „profan". Trebuie să precizăm că nu există o unică experienţă a timpului. Experienţe diferite induc imagini, concepţii diferite despre natura timpului şi a raporturilor noastre cu el.

Lucian Blaga consideră timpul ca orizont inconştient care se manifestă în cele trei ipostaze: trecut, prezent, viitor. Corespunzător acestora, putem imagina tot atâtea orizonturi temporale, pe care Blaga le numeşte metaforic: timpul-havuz, timpul-cascadă; timpul-fluviu.

Pentru a arăta unidirecţionalitatea curgerii timpului, vom schimba ordinea enunţării şi ne vom referi în primul rând la timpul-cascadă, în care orizontul trăirilor este circumscris trecutului. În acest orizont timpul este perceput ca devalorizare, cădere, degradare şi destrămare.

Timpul-fluviu - ipostază în care accentul trăirilor cade pe prezent perpetuu. Timpul este acum în orice fază, concentrat în prezent. Prezentul de ieri, prezentul de azi, şi prezentul de mâine devin timp în momentul de faţă, în care clipele sale sunt egal de preţioase.

Timpul-havuz - orizont deschis unor trăiri orientate prin excelenţă spre viitor. Acest fel de timp e trăit şi înţeles prin sine însuşi, indiferent de conţinutul său, de ceea ce se petrece în el. ca o ascensiune fără limite. Acest timp este creator de valori; fiecare clipă a sa care succede este mai valoroasă decât precedenta, pe care se înalţă şi o depăşeşte. Din fragmet se observă că timpul, la Blaga, este înţeles ca o curgere a trăirilor subiective, care zăbovesc într-una din cele trei ipostaze ale timpului.

10. Veşnicul reînceput

Problema timpului nu a fost cercetată numai de ştiinţele pozitive sau umanistice, de filosofie, etc., ci aspecte ale timpului sunt regăsite şi în mitologie şi religie. Astfel, dacă în cele mai multe discipline ale spiritului omenesc se afirmă existenţa de natură obiectivă sau subiectivă a timpului, există *mitul* (exemplu: mitul cobrei primordiale Ananta) în care se admite inexistenţa timpului.

Credinţele într-un timp ciclic, într-o eternă reîntoarcere, în creaţiile şi distrugerile succesive sunt cuprinse în cosmogoniile ciclice izvorâte probabil din neîncrederea unor grupuri umane în ideea de eternitate; astfel caracterul ciclic al cosmogoniei (naşterea Universului) este preferenţial în mitologia vedică (indiană) - erele sau ciclurile yuga, şi cea nahuatlă (sud-americană), cu cicluri numite sori.

Ceea ce a impus ideea timpului circular şi a ciclului cosmic a fost experienţa timpului cosmic, dobândită în cadrul muncilor agricole prin care a fost sesizat misterul naşterii, morţii şi al renaşterii identificat în ritmul vegetaţiei. Civilizaţiile agricole elaborează ceea ce se poate numi religie cosmică, pentru că activitatea religioasă gravitează împrejurul misterului central, înnoirea periodică a Lumii. Universul este conceput ca un organism care trebuie reînnoit periodic, în fiecare an, întrucât

lumea trebuie reînnoită periodic, cosmogenia va fi reiterată(refăcută) prin ritualuri, cu ocazia fiecărui An Nou. Mircea Eliade ne spune că „această obsesie a regenerării Universului şi umanităţii prin distrugere şi Creaţie" se exprimă în „dorinţa şi speranţa unei regenerări periodice a timpului scurs, a istoriei". În *Ardoarea cosmică* din *Miturile esenţiale* a lui Victor Kernbach găsim ideile care ne spun că: „Timpul, se spune că sălăşluieşte în cerul cel mai de sus", „timpul a zămislit tot", „toate existenţele sunt în timp" şi „timpul este stăpânul tuturor". Tot în lucrarea lui Kernbach sunt incluse şi două mituri în care se vorbeşte de încetinirea timpului şi anularea timpului.

Ciclul cosmic se întinde pe durata Marelui An, diferit de „anul" cunoscut nouă, în care are loc o Creaţie şi o întoarcere în Haos. când se petrece o fuziune completă a tuturor elementelor, fuziune care corespunde originilor, începuturilor. Întoarcerea la origini reprezintă dorinţa omului, care ia forma dorinţei de a suprima timpul profan şi de a trăi în timpul sacru, a readuce în prezent timpul mitic. Readucerea timpului mitic, „re-prezentarea" lui acum şi aici, în această clipă, se face prin participare la anumite ritualuri, când evenimente cruciale exemplare, petrecute „in illo tempore" (în acel timp) sunt trăite de oameni ca petrecându-se aievea (concret, real), acum sub ochii lor. Astfel se petrec lucrurile cu un creştin ortodox, care participă la ritualurile din Săptămâna Mare, consacrate patimilor, morţii şi Învierii lui Iisus Cristos. Participând, el devine „contemporan" (prin credinţă) cu Iisus Cristos şi cu evenimentele petrecute în timpul său (in illo tempore). Acum, timpul teofanic (când Dumnezeu se arată lumii = teofanie), care este un timp trecut, devine prezent. Participarea la ritualuri care repetă diferite arhetipuri trădează dorinţa paradoxală a omului de a realiza o formă ideală (arhetip) în însăşi condiţia existenţei umane, trădează dorinţa, nostalgia redobândirii paradisului pierdut, trădează dorinţa omului de a manevra această realitate (timpul), a cărei curgere implacabilă îl striveşte.

11. Spiritul şi istoria

A face explicit textul lui G. W. F. Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei,* presupune a prezenta, cât de cât clar, concepţia filosofică a lui, ceea ce nu este nici uşor, nici simplu.

Câteva date de identificare a filosofului sunt necesare atât pentru situarea lui în timp, dar şi în câmpul filosofiei. Hegel (1770-1831) – filosof german, unul din cei mai de seamă reprezentanţi ai filosofiei clasice germane. Filosofia sa este o variantă a idealismului obiectiv, sprijinită de metoda dialectică şi de paradigma ciclicităţii cu momentele teză, antiteză, sinteză.

În tot fragmentul, două sunt ideile esenţiale şi care rezumă întreaga concepţie filosofică a lui Hegel. El spune: „Spiritul este esenţialmente rezultat al activităţii sale proprii..." şi „Istoria universală nu este... decât înfăţişarea spiritului în timp...". Pentru a înţelege sensul acestor aserţiuni este necesar să prezentăm, pe scurt, ideile lui Hegel cu privire la principiul lumii. Astfel, Hegel, care porneşte de la compatriotul său Schelling, pune la originea Universului un principiu de natură spirituală, în special raţională. Acestui principiu Hegel i-a dat numele de Raţiune cosmică (o raţiune a nimănui, deci, obiectivă), având atributul creării şi ordonării lumii. Esenţa acestei Raţiuni o constituie gândirea. Ca să creeze şi să ordoneze. Universul, acea Raţiune cosmică n-a făcut altceva decât să gândească. Formarea Universului a constat, astfel, într-o desfăşurare discursivă (raţională) de idei, un proces logic.

Să urmărim mai deaproape acest proces care se mişcă în paradigma ciclicităţii.

Teza. La început a fost doar Raţiunea sau Spiritul. Universul nu exista încă (în mod real, ci doar în potenţă n.n.). Existenţa este! Se poate pune însă, întrebarea: cum au luat naştere obiectele universului, aşa cum ni se înfăţişează ele în experienţă? Răspunsul este paradoxal: prin gândirea raţiunii au

luat naştere lucrurile materiale! Să urmărim cum. Reluăm: existenţa iniţială este Raţiunea. Esenţa Raţiunii este Gândirea. Dar la ce se gândea sau ce gândea Raţiunea, căci nu mai exista altceva decât ea însăşi! Înseamnă că gândea doar propria existenţă, o existenţă nedeterminată (fără alte însuşiri afară de gândire). Această existenţă nedeterminată este contradictorie (căci ceva există prin atributele sau însuşirile sale), şi este, astfel, echivalentă cu nonexistenţa, cu nimicul sau mai modern spus, cu neantul. Cu alte cuvinte, Raţiunea, în ideea existenţei pe care o gândea, descoperea - implicată în mod fatal, din punct de vedere logic - ideea opusă, a nonexistenţei. Deci, nonexistenţa este totuna cu existenţa nedeterminată, sau altfel spus, „fiinţa" (existenţa nedeterminată) este echivalentă cu nefiinţa.

Antiteza. Existenţa nu este, sau echivalentul logic - nonexistenţa este! Înte teză şi antiteză apare contradicţia. Spre a scăpa de această contradicţie, Raţiunea a trebuit să gândească o a treia idee, care să împace pe cele două dintâi - ideea devenirii. Hegel a crezut că Ideea existenţei, ca teză şi Ideea nonexistenţei ca antiteză, se conciliază în Ideea devenirii, ca sinteză. Într-adevăr, zicea el, un lucru care devine, este şi nu este în acelaşi timp; exemplul unui bloc de gheaţă care se topeşte. De unde rezultă:

Sinteza. Universul este doar în devenire. Adică unele se nasc spre a muri sau altele, sau chiar acelea, mor sau dispar spre a se naşte.

În rezumat, schiţăm în câteva cuvinte, liniile mari ale devenirii Universului, după Hegel. Raţiunea primordială (Spiritul) s-a pus în mişcare, la început, fiindcă existenţa ei nedeterminată era contradictorie. Spre a scăpa de această contradicţie, Raţiunea a intrat în devenire. Ea s-a determinat astfel, a devenit altceva decât era la început. A devenit materie, care, după Hegel, nu este decât Raţiunea sub forma „alterităţii". Existenţa materiei (raţiune sau existenţă determinată) era însă şi ea contradictorie. Materia era, în adevăr, o raţiune ce nu mai

putea gândi, or ce poate fi mai contradictoriu decât o raţiune lipsită de conştiinţă şi de gândire? Şi, atunci această materie a trebuit să intre şi ea în devenire, trecând prin forme care s-o apropie treptat de ceea ce fusese la început şi care să-i permită să revină, dacă nu la starea ei primordială, măcar la o stare echivalentă în care să poată avea din nou conştiinţa deplină de ea însăşi, şi să se poată gândi din nou pe sine însăşi, în unitatea ei absolută. Tot acest proces se petrece în timp; suntem în faţa unei Istorii universale ca proces diacronic.

Din fragment transpare teza „istoricităţii spiritului." Pentru Hegel, Spiritul şi Istoria coincid. Spiritul, în genere, este istorie. Spirit nu înseamnă substanţă definitiv statorinicită, ci automişcare, activitate proprie, care se manifestă sau se exteriorizează pe sine. „Spiritul este esenţialmente rezultat al activităţii sale proprii", pentru care „nu există o durată propriu-zisă", este considerat astfel baza istoriei universale, a „spiritului determinat al popoarelor" sau „spirit al diferitelor personalităţi". Este binecunoscută exclamaţia lui Hegel când l-a văzut pe împăratul Napoleon intrând în Jena în urma bătăliei date în această localitate germană: „Văd Spiritul lumii trecând călare!" El spune că: „numai în măsura în care este spirit al unui popor ce aparţine istoriei universale, spiritul universal ajunge să ştie în ce constă creaţia sa şi să se gândească pe sine". Punctul culminant al culturii unui popor este cel în care se cuprinde şi gândul asupra stării şi vieţii lui.

7. ORDINEA

Motto:
« Toate erau (amestecate) laolaltă; după aceea a venit mintea şi le-a pus ordine. »
(Anaxagoràs, la *Diogenes Laertius*, 2, 3, 1)

Prima şi cea mai puternică impresie pe care o dobândesc oamenii atunci când privesc lucrurile, obiectele şi fenomenele lumii înconjurătoare, atunci când contemplă cerul cu îndepărtatele lui stele este aceea de stabilitate, de frumuseţe, de armonie, de regularitate, de ordine. Repetarea acestor experienţe de către mii şi milioane de oameni, de-a lungul timpului, a dus la formarea opiniei şi, mai apoi, a ideii de ordine universală. Înţelegerea acestei idei este facilitată de cuprinderea anterioară a ideilor de unitate, armonie şi determinare universale.

Ştim că în procesul ei, gândirea, deseori, procedează antinomic. Astfel, ajungând la noţiunea de ordine, „pune" în opoziţie noţiunea de dezordine, sau cum au procedat vechii greci, alături de ideea de Kosmos au conceput ideea de haos - două idei opuse. Dacă vom acorda atenţie miturilor esenţiale sau cosmogonice şi cosmologice, vom observa că, în mai toate, indiferent de zona cultural-geografică din care provin, haosul iniţial reprezintă fundamentul şi substanţa din care provine lumea ordonată, organizată. Astfel, Hesiod în *Theogonia* (Naşterea zeilor) şi *Munci şi zile* exprimă credinţa vechilor greci conform căreia lumea, aşa cum o cunoaştem noi, deci caracterizată de o anumită ordine, nu a existat de la început, ci a luat naştere dintr-un haos iniţial, înţeles ca o stare primordială de neorganizare a tuturor elementelor, o stare amorfă a acestora

care ar fi precedat constituirea Universului armonios, numit de vechii greci Kosmos (gr. kosmeo = a înfrumuseţa = cosmetică; la început kosmos = şirag de mărgele).

Naşterea lumii ar fi deci o trecere de la starea haotică la starea cosmotică. Această trecere de la dezordine la ordine, credeau anticii, grecii şi nu numai, a fost făcută de către o raţiune universală, „nous"-ul. Primul care a emis o asemenea idee, la greci, a fost Anaxagoras din Klazomenai. Ideea a fost împărtăşită ulterior de Platon, Aristotel, filosofii creştini, Leibniz, Hegel etc. Se observă că tema filosofică a raportului ordine-dezordine, ordine-haos a traversat istoria gândirii umane şi este tot atât de „actuală" şi astăzi în cosmologia secolului XX.

Principala şi chinuitoarea întrebare care a revenit cel mai des în gândirea filosofică a fost cea cu privire la: cât este haos şi cât este ordine în lumea în care trăim, sau există o lume absolut ordonată din care haosul lipseşte cu desăvârşire? Aparentul haos este real sau reprezintă doar măsura ignoranţei noastre? Iar dacă este real, alături de ordine, ce predomină?

Mai sus am văzut că originea ordinii era pusă în seama nous-ului, înţeles ca o raţiune cosmică, deci ordonatoare, organizatoare. Au existat şi idei prin care se susţinea că originea ordinii este însăşi în interiorul substanţei capabile de autoordonare, autostructurare şi ierarhizare, într-un cuvânt de autoorganizare. Aceste idei au fost promovate îndeosebi de gînditorii şi şcolile filosofice materialiste.

Totuşi se poate sublinia concluzia că dominantă a fost convingerea că lumea în care trăim este o mare de ordine în care există ici-colo, şi insule de dezordine, de haos.

Ne este cu neputinţă ca în această introducere în temă să nu menţionăm geniul universal al poetului nostru Mihai Eminescu ce proiectează viziuni cosmogonice care sunt „reeditate" abia peste o sută de ani, astăzi, de cosmologia relativistă. (vezi J. Merleau - Ponty, *Cosmologia secolului XX*). Este suficient să reproducem doar câteva idei de o covârşitoare intuiţie

intelectuală din poeziile *Scrisoarea I* şi *Rugăciunea unui dac*, pentru a susţine afirmaţia de mai sus:

„La-nceput pe când fiinţă nu era, nici nefiinţă";
„Când nu-s-ascundea-nimica, deşi tot era ascuns...
Când pătruns de sine însuşi odihnea cel nepătruns" ;
„Căci era un întuneric ca o mare făr-o rază" ;
„Dar deodat-un punct se mişcă...cel întâi şi singur.
Iată-l cum din chaos face mumă. iară el devine Tatăl...!"sau,

respectiv

„Pe când nu era moarte, nimic nemuritor,
Nici sâmburul luminii de viaţă dătător,
Nu era azi, nici mâine, nici ieri, nici totdeauna,
Căci unul erau toate şi totul era una".

Pentru vechii greci, ideea de cosmos, de ordine universală, conducea în mod inevitabil la ideea de unitate a lumii. Prin cosmos, grecii au fixat ideea că diversitatea, multiplicitatea aparent haotică de elemente disparate şi fără nici o legătură unele cu altele, reprezenta dimpotrivă, un sistem ordonat de părţi solidare, sau altfel spus, o unitate armonică. Solidaritatea, unitatea şi uniformitatea sunt caractere distinctive ale Universului, deseori invocate de gânditorii antici pentru explicarea ordinii generale a obiectelor şi fenomenelor. Aceste caracteristici sunt examinate de filosoful şi profesorul de filosofie Petre P. Negulescu în lucrarea sa *Problema cosmologică*. Apoi el îşi îndreaptă efortul spre a explica de unde provine ordinea Universului, luând în discuţie soluţiile mecaniciste şi finaliste oferite de diverşi gânditori de-a lungul timpului.

Alături de găsirea primelor principii, o altă problemă care a frământat pe gânditorii antici a fost aceea a explicării unităţii lumii şi originii acestei unităţi. Aceasta reprezintă problema filosofică a raportului dintre unitate şi diversitate, sau, cum o numeau anticii, problema raportului dintre Unu şi Multiplu. Celebrul fizician atomist W. Heisenberg, laureat al Premiului

Nobel, făcând o retrospectivă asupra filosofiei greceşti până în zilele noastre, afirmă că ea a fost călăuzită de tensiunea dintre Unu şi Multiplu. În fragmentul din lucrarea sa, *Fizică şi filosofie,* descoperitorul celebrelor relaţii de incertitudine (unii le-au numit, impropriu, relaţii de nedeterminare) susţine că pentru a înţelege lumea care se prezintă simţurilor noastre într-o diversitate infinită de lucruri şi fenomene, de culori şi sunete, oamenii au simţit nevoia introducerii unui principiu fundamental care să explice unitatea celor diverse şi ordinea, atrăgând atenţia, însă, asupra unor dificultăţi inerente deducerii Multiplului din Unul.

Anticii au intuit că unitatea tuturor lucrurilor derivă din unicitatea unui principiu fundamental. Acest principiu era considerat în acelaşi timp substratul comun tuturor lucrurilor şi fenomenelor şi originea comună a acestora. Tot anticii considerau că un înţelept adevărat nu poate să eludeze, să nu-şi pună întrebări cu privire la marile şi profundele sensuri ale existenţei. Spusele lui Seneca, în acest context, sunt relevante. Citam din *Scrisori către Lucilius*: „Pot oare să nu întreb care sunt începuturile tuturor lucrurilor, cine este creatorul lor? Cine a despărţit toate cele ce erau contopite la un loc? Cine a împreunat ceea ce era risipit, cine a deosebit ceea ce era amestecat, cine a dat chip celor ce zăceau în aceeaşi masă informă? Să nu cercetezi cine e meşterul lumii?... Redundantul „cine" din aceste interogaţii ne conduce la ideea că anticii, cel mai adeseori, au recurs la existenţa unei Divinităţi ca punct de oprire (gr. ananghe stenai = trebuie să ne oprim - Aristotel), dar şi ca punct de pornire (origine) a lumii şi explicaţiei acesteia. Şi totuşi, prima manifestare a spiritului filosofic european s-a făcut prin înţeleptul Thales (624-546 î. Hr.), fondator al şcolii din Milet, şcoală filosofică materialistă, care pune la baza lumii un principiu material, şi nu spiritual - apa, materie primordială, unică, veşnică, necreată, supusă transformărilor, origine şi substanţă a tuturor lucrurilor. Anaximandru (cca. 610-cca. 546 î.

Hr.) care considera că principiul lumii este apeironul (gr. a = fără, gr. peras = limită, deci nelimitatul, nemărginitul), Anaximene (cca. 585-cca. 525 î. Hr) -aerul, Heraclit din Efes, (colonie greacă, alta decât Miletul) găsea că principiul lumii este focul, o materie mai subtilă şi mobilă, calităţi ce explică mai uşor diversitatea, dar şi unitatea lucrurilor. Toţi aceşti filosofi sunt monişti, materialişti. Unicitatea principiului implică unitatea lumii, deoarece toate lucrurile sunt făcute din ceva comun - materia, în aceste cazuri. Substanţa (materia) este substratul comun al tuturor lucrurilor, oricât de diferite ar fi ele. Această substanţă este însăşi realitatea înţeleasă ca existenţă sau „fiinţa ca fiinţă". De aceea ea trebuie să aibă însuşirile fiinţei: unică, necreată, nepieritoare, nemărginită spaţio-temporal.

Aceste trăsături proprii numai principiului sunt riguros demonstrate de către Melissos din Samos în convingătoarele raţionamente ipotetico-deductive din textul prezentat în manual.

Condensând aceste raţionamente, ajungem la concluzia că Melissos şi-a dat seama că din nimic, lumea nu poate fi creată, ea există din veşnicie şi în veşnicie; fiind din veşnicie, nu are nici început şi nici sfârşit, este, deci nemărginită în timp. Nemărginită în timp, este nemărginită şi în spaţiu. Căci dacă ar fi mărginită, ar trebui să existe cel puţin două lumi care să se mărginească reciproc, „dacă nu ar fi unul, s-ar mărgini cu altul". Rezultă că lumea este în adevăr, unică şi unitară.

Genialul Platon acordă o deosebită importanţă raportului dintre unitate şi diversitate, sau dintre Unu şi Multiplu. Interpretarea raportului dintre Unu şi Multiplu o realizează diferit de ceilalţi gânditori. În loc să explice unitatea totului, el va explica unitatea tuturor lucrurilor sau fenomenelor, sau fiinţelor care alcătuiesc genuri distincte, unice şi unitare. Acest lucru îl face în dialogul *Menon* şi în dialogul *Fedon*, luîndu-şi ca purtător de cuvânt pe învăţătorul său Socrate. Platon spune că lucrurile sau fiinţele de un anumit fel se aseamănă între ele printr-un sâmbure comun, printr-o trăsătură definitorie comună.

Astfel, la oameni, sâmburele comun este umanitatea; la animale, animalitatea; la lucrurile frumoase, frumuseţea; la lucrurile bune, bunătatea etc. Umanitatea, animalitatea, frumuseţea, bunătatea sunt trăsături definitorii ce conferă unitate fiecărui gen.

Platon şi-a dat seama că explicaţia privind unitatea genurilor poate fi atacată cu întrebarea: cum explicăm existenţa acestor trăsături comune care definesc lucrurile? Pentru a preveni acest atac, Platon a recurs la teoria „mimesis"-ului (imitaţie sau copiere), concepută tot de el în cadrul concepţiei sale ontologice. Conform acestei concepţii, existenţa include două lumi: lumea inteligibilă, nevăzută, constituită din nişte modele sau arhetipuri ideale, pe care le numeşte Idei sau Forme care există din eternitate. Acestea reprezintă lumea reală. A doua lume, lumea sensibilă, accesibilă simţurilor este constituită din obiectele, lucrurile, fenomenele obişnuite, cotidiene, care reprezintă doar nişte copii imperfecte ale acestor modele perfecte şi ideale. Fiind doar copii sau imitaţii, aceste lucruri sunt perisabile, efemere. Acestea reprezintă lumea fizică în care trăim sau lumea imanenţei, cum spune P. Ţuţea. Unitatea genului de obiecte provine din aceea că ele copiază, imită toate o Idee sau o Formă. Tot cu ajutorul teoriei mimesis-ului explică Platon şi arta ca domeniu al spiritului uman, un tablou sau o statuie fiind o copie a copiei (lucrului) ce are corespondent în lumea Ideilor.

Dar existenţa nu există fără omul cunoscător. Existenţa existenţei, fără existenţa spiritului cunoscător (omului), nu are sens. Lumea este „dată"şi spre cunoaştere. Obiectul „se pune" în faţa subiectului şi îl „provoacă" să fie cunoscut. La Platon cunoaşterea este, de altfel, o recunoaştere, o reamintire (anamnesis). Teoria reamintirii ca învăţare pentru a dobândi cunoaşterea, Platon o expune în dialogul său, *Fedon*, punând-o iarăşi în gura lui Socrate. Facem o mică menţiune: datorită faptului că deseori Platon, pentru a-şi expune propriile idei, îl alege pe Socrate „purtător de cuvânt", apare incertitudinea cu privire la cât din cele spuse de Socrate sunt ale lui şi cât ale lui

Platon. Se pare că mai ales în dialogurile de bătrânețe avem un Socrate platonizat.

În cele ce urmează vom arăta legătura dintre teoria despre Unul și Multiplu, pe de o parte și teoria despre învățare în vederea cunoașterii, pe de altă parte: aparent între ele nu există nici o legătură. Dar atât la Socrate, cât și la Platon și la urmașul său Aristotel, găsim ideea conform căreia cunoașterea este a generalului și universalului.Dar noi știm că generalul este în același timp comunul, trăsăturile comune ale „unui anumit fel de lucruri". „Un anumit fel de lucruri" constituie un gen; genul unifică. După Platon genurile sunt un fel de Idei. Accesul la Idei îl are numai sufletul, nu simțurile. Atât ideile cît și sufletul sunt nemuritoare și au existat împreună. Fiind cândva împreună cu Ideile (înainte de întrupare), sufletul le-a cunoscut, find înzestrat cu putere de gândire.

Omul, fiind pus în situația de a cunoaște lucrurile din lumea fizică, sensibilă, cunoașterea lui se reduce, după cum spune Platon, la o re-cunoaștere, adică o reamintire a Ideilor contemplate anterior. Astfel, spune Platon, putem învăța matematica pentru că nu este necesar ca sufletul să deducă ideile generale de Egalitate, Inegalitate, Circularitate, Mărime, Micime etc. care sunt idei perfecte, din egalitățile, inegalitățile, circularitățile, mărimile și micimile imperfecte pe care le găsim la lucrurile din natură (copii imperfecte ale Ideilor perfecte). Deducția lor nu este necesară, deoarece sufletul le deține în stare latentă, încă dinainte, din vremea când era separat de trup și exista în lumea Ideilor nemuritoare. Aducerea lor în focarul conștinței o face reamintirea (anamnesis), dar, de cele mai multe ori, reamintirea trebuie provocată de către profesor prin adresare de întrebări elevilor săi, într-o ordine (algoritm) anume. Această metodă de învățare -succesiunea alternantă de întrebări și răspunsuri, utilizată mai ales de Socrate, s-a numit „maieutike" (arta moșitului adevărului).

Se observă coerența dintre ontologia și gnoseologia lui Platon. Platon a avut nevoie să demonstreze nemurirea sufletului pentru a demonstra posibilitatea cunoașterii, dar și pentru a arăta că Ideile sunt principiul lumii, care dă unitate diversului. Or, ca orice principiu, el trebuie să fie veșnic nepieritor. Așadar, pentru Platon, unitatea și ordinea lumii provin de la Idei sau Forme. Tot ceea ce există își dobândește unitatea și însușirile caracteristice prin *participare* la aceste Forme sau Idei, participare fie și numai prin copiere (chiar imperfectă) a lor.

Filosofia platoniană este valoroasă nu numai pentru că a oferit o explicație cu privire la unitatea și ordinea lucrurilor din natură, ci și pentru că a explicat și impus ideea că valori ca: Binele, Adevărul, Frumosul, Dreptatea, Egalitatea, există în mod obiectiv. Ele reprezintă realități obiective, de sine stătătoare, independente de subiectivitatea oamenilor.

Distincția între planul real al Ideilor (valori) și planul aparenței (părerile oamenilor) cu referire la morală, justiție, estetică a constituit o replică dată relativismului sofist, care submina posibilitatea științei, moralei, justiției etc., deoarece identifica realitatea cu aparența, adevărul cu opinia (părerea). Știm că nu numai Platon, dar încă învățătorul său Socrate începuse lupta împotriva sofiștilor care, prin relativizarea tuturor, ar fi pus în pericol ordinea și armonia societății grecești, ar fi dus la haos, anarhie, anomie. Prin filosofia sa, Platon continuă, împreună cu discipolul său Aristotel să influențeze și astăzi marile domenii ale culturii universale.

Trebuie să arătăm că anticii nu au explicat unitatea și ordinea lumii pornind numai de la unicitatea principiului fundamental înțeles ca substanță și origine a tuturor lucrurilor; ei au adus în sprijinul ideilor de unitate a lumii constatarea că totate lucrurile, fenomenele și evenimentele din Univers nu sunt izolate unele față de altele, ci sunt integrate într-un tot unitar, prin legăturile sau conexiunile permanente dintre ele. Astfel, filosoful roman, stoicul Marc Aureliu, în lucrarea *Către mine însumi*, susținea

ideea de unitate a lumii, afirmând: „Toate se împletesc unele cu altele..., nici unul nu este independent față de celălalt...; din toate este alcătuit un singur univers și desăvârșesc ordinea acestuia".

Ideea de dependență și interdependență, subînțeleasă în textul lui Marc Aureliu, a fost preluată și de gânditorii Renașterii. Astfel, „ereticul" Giordano Bruno, în lucrarea sa de cosmologie *Despre cauză, principiu și unu*, arată că universul nu are frontiere absolute sau „sfere fixe" care să separe diferitele regiuni ale lumii. Susține că în universul întreg domnește o lege unică și o forță unică. Ceea ce asigură coeziunea părților universului este „sufletul lumii". Acesta asigură totodată legătura, conexiunea dintre lucrurile și fenomenele lui. Toate obiectele universului se află într-o permanentă interacțiune. Potrivit doctrinei bruniene există nu numai o unitate materială a lumii, ci și o unitate logică, aceleași legi acționând pretutindeni. Legile, spune el, sunt naturale, imuabile și veșnice și în virtutea acestor trăsături, ele asigură constanța și ordinea universului. Toate lucrurile sunt în univers și universul este în toate lucrurile; noi suntem în el și el este în noi; și astfel totul coincide într-o desăvârșită unitate. Prin faptul că Bruno introduce, pentru a explica unitatea și ordinea lumii, ideea de „suflet al lumii", este suspectat de panteism. Dacă, însă, Bruno a fost suspectat de idei panteiste, în privința filosofului B. Spinoza nu avem nici o îndoială, panteismul său este evident. Fragmentul din *Etica* este edificator:„În afară de Dumnezeu nici nu poate să existe, nu poate fi concepută o altă substanță..., nu există decît o singură substanță, Dumnezeu". „Deus sive natura" (Dumnezeu sau natura) reprezintă principiul inițial și fundamental al tuturor lucrurilor.

Ideea de ordine apare și la filosoful raționalist german, fondator al Academiei din Berlin, G. W. Leibniz, descoperitor al calculului infinitesimal (integral și diferențial). De altfel, întregul edificiu al filosofiei lui se înalță pe doi piloni centrali: monadismul și armonia prestabilită. Aceste două principii se

deduc din textul din *Menadologia* și creează imaginea unei comunicări universale între toate lucrurile, cu toate că Leibniz a conceput monadele ca fiind niște particule ermetice „fără ferestre pe care nu poate intra sau ieși ceva". În acest caz se poate pune întrebarea: cine face legătura între infinitatea monadelor? Cum comunică dacă sunt fără ferestre, fără legături? Leibniz răspunde: Dumnezeu, pentru că toate monadele sunt emanații ale sufletului divin. Fiecare monadă e un univers în miniatură, contemplat de Dumnezeu. Marele univers, se reflectă în Micul univers (monada). Monada reprezintă, astfel, o unitate a diversității și în ea se reflectă ideea raportului dintre unitate și diversitate: Comunicarea între monade se întinde până la orice distanță, din aproape în aproape. Teoria armoniei prestabilite demonstrează că nu există nici o contradicție între independența monadelor ca unități perfect închise și dependența lor în sistem.

Procuparea de a găsi argumente în favoarea ideii de unitate a lumii, de a reduce diversitatea la unitate, începută în Antichitate va continua până în secolul al XIX-lea, când începe să fie supusă criticii de către unii gânditori. Astfel, Wittgenstein, filosof austriac, emite ideea că nu diversitatea aparentă a lucrurilor ascunde o unitate mai profundă, ci, dimpotrivă, ceea ce pare a fi unic și unitar în Univers ascunde întotdeauna o diversitate. Ideea că toate lucrurile au un „sâmbure comun" este o prejudecată, este un rezultat al speculației necontrolate a filosofilor. L. Wittgenstein, diferit de înaintași, își concentrează cercetările nu asupra conștiinței și naturii, ci asupra limbajului. „Limbajul" constă din elemente combinate astfel încât să reflecte într-o corespondență biunivocă, elementele și structura lumii. Din textul nostru se vede că el face o distincție între „a spune", „a gândi" și „a arăta" (a privi, și a vedea). „Nu trebuie să spui: lucrurile trebuie să aibă ceva în comun, ci privește, și privește, și vezi dacă există ceva comun tuturor". Un enunț poate să asertеze o anumită stare de lucruri prin faptul că are aceeași structură cu aceea a stării pe care o reprezintă. Această structură comună nu

poate fi asertată, ea poate fi doar „arătată" în simboluri. Wittgenstein dezvoltă teoria „jocurilor lingvistice", prin care vrea să descrie structura reală a limbajului.

B. Ordine şi armonie

1. Ordinea şi armonia - caracteristici ale realităţii

Ideea de ordine universală provine din intuiţia (sensibilă şi intelectuală) existenţei unei armonii universale. Cel care vorbeşte explicit despre armonia Universului este Pytagoras din Samos, filosof, matematician, mare preot, legislator grec. A învăţat cu Thales din Milet, apoi fugind de tirania lui Polycrate, s-a stabilit la Crotona în sudul Italiei, unde înfiinţează o şcoală filosofico-religioasă. Pitagoricienii aveau ca semn de unire pentagonul stelat sau pentagrama (cunoscuta stea cu cinci colţuri) care avea pentru ei o semnificaţie mistică.

După concepţia pitagoreicilor, numerele reprezentau esenţa tuturor lucrurilor. Întregul univers constituie o armonie de numere, atribuindu-se acestora proprietăţi mistice. Numărul reprezintă nu ca pentru noi, cei de astăzi, un simbol abstract, care permite evaluarea unei mulţimi sau mărimi prin numărare, măsurare, cântărire, ci o realitate concretă. Pitagoreicii atribuiau numerelor o existenţă de sine stătătoare. Numerele sunt lucrurile însele sau ceea ce este totuna, lucrurile sunt compuse din numere. „Mundum regunt numeri" = numărul guvernează lumea.

Aristotel în *Metafizica* semnalează că „nu s-a precizat în ce chip numerele sunt cauze-temei pentru substanţe şi pentru fiinţă".

Vechii greci înţelegeau prin metafizică geometria, muzica şi celelalte discipline superioare. Învăţând aceste discipline ale minţii, treceau mai departe la cercetarea alcătuirii Universului.

Armonia reprezenta pentru greci un raport numeric. Raporturile armonice, muzicale, sunt exprimate prin numere. Prin aceste raporturi descoperite, utilizând monocordul, grecii au intuit principiul rezonanţei; fără să cunoască direct acest principiu, pitagoreicii au ajuns să obţină seria naturală a armonicilor, făcând să vibreze porţiunea scurtă a coardei în cadrul succesiunii de raporturi: 2/1- octava, 3/2- cvinta, 4/3- cvarta, 5/4- terţa majoră, 6/3-terţa minoră, 5/3-sexta minoră, 8/5-sexta majoră. Succesiunea de două (sau mai multe) sunete cu aceleaşi vibraţii (frecvenţa) alcătuieşte unisonul (raportul 1/1). Găsirea unor corespondenţe, simetrii şi raporturi armonioase între matematică şi muzică (consonanţe) a determinat pe greci să extrapoleze aceste relaţii (raporturi) coerente, ordonate, armonioase la scara întregului univers, adică atât pentru microcosmos (reprezentat printr-o pentagramă), cât şi pentru macrocosmos (decagonul).

Simbolul armoniei era pentru ei–lira, corpul omenesc fiind conceput ca o liră, de asemenea sistemul planetar al Soarelui. În jurul Pământului, Soarele, Luna şi celelate planete se rotesc în cercuri concentrice aflate la distanţe ce se află în raporturi matematice armonioase. Fiecare corp ceresc rotitor produce un zumzet muzical, pe care Pitagora se lăuda că îl percepe ca pe o „muzică a sferelor".

Presupusa percepere a acestei muzici celeste de către Pitagora a fost materializată de astrofizicieni şi cosmologii contemporani, convertind radiaţia remanentă de 2,7°K în sunete reproduse într-un difuzor. Totul fiind număr şi lucrurile reprezentate, reduse la număr, rezultă că armonia matematică era pentru pitagoreici simbolul armoniei universale.

Arthur Koestler în lucrarea sa *Lunaticii* din care provin textele cu privire la concepţia despre ordine şi armonie a pitagoreicilor, spune: „Numerele nu erau aruncate în lume la întâmplare, ele se aranjau în tipare echilibrate, ca formele cristalelor şi ca intervalele armonioase de pe scara notelor, conform legilor universale ale armoniei". Prin acest fel de a

vedea universul, pitagoreicii au impus ideea că lumea este Cosmos - ordine, echilibru, simetrie și armonie - și nu haos. Armonia nu viza doar natura în sine, ci și raporturile dintre om și univers. Când Aristotel, în *De anima* și *Politica* notează că: „mulți înțelepți spun că sufletul este armonie, iar alții că ar fi înzestrat cu armonie", el se referă la pitagoreici. Între făptura umană și Cosmos exista relația de analogie (asemănare). De altfel, „armonia" înseamnă în limba greacă „legătură", relație tonală dintre sunetele sferei muzicale.

Aceeași idee de homologie o susține și Marc Aureliu, împăratul-filosof în *Către mine însumi:* „Orice-ți este potrivit ție, o, Univers, mi se potrivește și mie". Această compatibilitate între om și natură, acestă armonie a legăturii dintre om și Univers dovedește un sentiment de împăcare cu lumea, de acceptare a ideii că lumea a fost creată pentru om, idee pe care o regăsim implicată și în concepția creștină despre facerea lumii.

Către sfârșitul Evului Mediu este reînviată tradiția pitagoreică a relevării armoniei universale cu ajutorul matematicii și prin elaborarea unor mari viziuni în care să fie unite cunoașterea științifică, cea artistică și chiar cea religioasă sau mistică. O asemenea viziune oferă scrierea lui Johanes Kepler, *Armonia lumii,* cotinuarea altei lucrări proprii, *Misterul cosmic,* după cum ne informează A. Koestler.

Johanes Kepler(1571-1630), astronomul german care a popularizat doctrina lui Nicolaus Copernic (1473-1543), descoperitorul celor trei legi cantitative, matematice ale mișcării planetelor, în cartea sa *Taina universului* va căuta să realizeze un model geometric al sistemului solar, în care planetele să fie așezate într-o anumită ordine și la anumite distanțe față de Soare, conform poliedrelor regulate ale lui Platon înscrise unul în celălalt. Deși Kepler a avut și preocupări mistice, fiind astrolog, el a explicat armonia lumii plecând de la știința matematică. Amintim faimoasa lui formulare: „Unde este materie este și cantitate și unde este cantitate este matematică".

El era atât de convins de rolul matematicii în cunoașterea lumii încât vorbește de armonia matematică, înțelegând prin aceasta anumite proporții geometrice, „arhetipuri ale orânduirii universale, din care decurg legile planetelor, armoniile muzicii, mersul vremii și soarta oamenilor. Aceste proporții geometrice sunt armoniile pure care l-au călăuzit pe Dumnezeu în opera Facerii".

Este paradoxal, și totuși trebuie să acceptăm ideea că, deși știința în general, reprezintă cunoașterea exactă, ea este impregnată de multă cunoaștere metaforică. Deseori, oamenii recurg la metafore pentru a face inteligibile anumite concepte sau idei. Un singur exemplu este revelator: în fizica particulelor subcuantice, pentru a face ordine în mulțimea de quarcuri, i s-a atribuit fiecăruia o anumită culoare, or, culoarea quarcului (particulă sub-subcuantică) este o metaforă. Astfel a procedat și Copernic asemuind sistemul nostru solar cu o curte regală ordonată conform unui criteriu ierarhic: în mijloc Soarele, asemenea unui rege așezat pe tronul regal, cârmuiește familia planetelor ce se rotesc împrejurul său, la distanțe proporționale cu mărimea lor - mici spre centru, mari spre margine. Leibniz în *Manodologie* exprimă, sub influența dezvoltării mecanicii, ideea de perfecțiune, de ordine existentă în Univers recurgând la imaginea ceasornicului, a complexului de mașinării mecanice. Metafora „mașină" se aplică inclusiv corpurilor vii. Acestea din urmă sunt comparate cu niște automate naturale, incomparabil mai perfecționate decât artefactele omului. Influența mecanicii asupra concepției filosofice despre Univers și om a fost atât de mare, încât filosoful francez La Mettrie scrie o carte intitulată *Omul - mașină.*

2. Ordinea- produs al imaginației subiective?

În această perioadă (sex.XIV-sec. XVIII) se produce trecerea de la imaginea naturii ca templu perfect și al lui Dumnezeu ca

arhitect, cultivată de Renaştere, la imaginea naturii ca mecanism şi a lui Dumnezeu ca inventator şi creator al acestei mărețe maşinării, după cum afirmă Pico della Mirandola (1463-1494). Armonia lumii este înțeleasă nu doar ca o trăsătură a naturii, ci şi ca o însuşire a raportului om-lume-Dumnezeu. În cadrul acestui raport, omul imită pe Dumnezeu realizând şi el automate mecanice, dar imperfecte în raport cu cele create de Dumnezeu. Dumnezeu este creator şi omul numai imitator. El poate intra în legătură cu Dumnezeu asemenea vasalilor cu regele lor, sau asemenea copiilor cu tatăl lor, pe baza unei ierarhii, alcătuind o societate. Consonanța, armonia dintre om - natură - Dumnezeu îl face pe Leibniz să afirme că „lumea în care trăim este cea mai bună dintre toate lumile posibile". În această lume există o armonie perfectă prestabilită între natura guvernată de legi fizice şi natura umană guvernată de scopurile nobile ale lui Dumnezeu, ordine naturală instituită de legi fizice şi ordine morală diriguită de scopuri divine. Între cele două tipuri de ordine există o armonie perfectă: nici o acțiune sau faptă bună fără recompensă, nici una rea fără pedeapsă. Acest fel de a vedea lumea cu însuşirea perfecțiunii îl găsim nu numai la Leibniz dar şi la Spinoza. El susține că perfecțiunea lumii create derivă din perfecțiunea Creatorului, dar mintea lui este traversată de o îndoială care transpare în întrebarea: „nu cumva ordinea şi armonia din Univers țin mai mult de imaginația noastră, de felul nostru de a vedea, decât de lucrurile reale?" Astfel, întrebarea lui Spinoza strecoară sugestia că ordinea n-ar ține de realitate, ci există doar în mintea, în imaginația noastră.

3. Dezordinea

În secolul al XVIII-lea, iluministul Francois Marie Arouet (1694-1778), cunoscut sub pseudonimul Voltaire - „sinteza spiritualității franceze", adept al deismului, în lucrarea *Adoratorii sau Laudă Domnului* (vezi fragmentul din manual), contestă ideea de ordine universală şi susține că „Pământul întreg nu este decât împărăția distrugerii". „Zămislirea" (creația, n. n.) este „opera unei mâini atât de puternice şi abile" (inteligente, n. n.) în care aparenta ordine - „artificiul divin ce străluceşte" nu foloseşte la nimic şi este contracarată permanent de lupta dintre „elemente" şi „ființe sensibile", într-un cuvânt, de dezordine.

Dacă vom face o corelație între ideea de dezordine şi concepția deistă prezentă pregnant în gândirea iluminismului din secolul al XVIII-lea şi îndeosebi în gândirea lui Voltaire vom constata că ele sunt compatibile deoarece deismul este doctrina conform căreia după ce procesul Creației a fost încheiat, Dumnezeu lasă Universul pe seama propriilor mecanisme legice, fără să mai intervină în cazuri particulare. Or, în cazul acesta, când Dumnezeu îşi declină responsabilitatea de a conduce Lumea şi ea rămâne fără principiu ordonator necesar, se produce jocul întâmplării care generează dezordinea, entropia. Îndată ce Creația lumii a fost (de)săvârşită şi Dumnezeu nu se mai amestecă în treburile Universului constituie premisa apariției dezordinii. Dumnezeul lui Voltaire seamănă, într-o anumită privință, cu acel legiuitor (Parlamentul unei țări, de pildă), care, după ce a dat legi, nu le mai poate modifica (arbitrar) nici suprima. Dumnezeul lui Voltaire nu este Dumnezeul religiilor, care creează lumea din nimic şi intervine permanent în mersul acesteia, pentru a menține ordinea primordială.

În fragmentul din manual se observă cum se manifestă dezordinea în lumea animalelor şi a omului. Măcelul, boala, suprimarea celuilalt, jaful, sunt expresii ale dezordinii sociale. Dintre toate speciile „omul e mai nenorocit" căci are conştiința distrugerii, degradării perpetue a lumii. De aici nefericirea acestuia.

Nu mai optimistă este viziunea despre lume a scepticului scoțian David Hume (1711-1776), aşa cum transpare ea din fragmentul (vezi manualul de filosofie) care provine din opera sa

Dialoguri privind religia naturală. Aceeaşi idee, ideea de luptă nemiloasă (gr. polemos = război) anulează ideea despre o creaţie raţională, în care tronează ordinea, armonia, echilibrul şi frumuseţea. „Un război etern s-a încins între toate creaturile vii", „cei tari fac din cei slabi prada lor, ţinându-i sub o necurmată nelinişte şi teroare". Hobbes însuşi a exprimat această stare de disarmonie în celebrul adagiu: „Omul este lup pentru om" (lat. „homo homini lupus est"). Omul este cel mai mare duşman al omului. Lumea este cuprinsă într-un „război al tuturor împotriva tuturor" (lat. bellum omnium contra omnes"). Singurul mijloc care mai tempereazä acest război, care nu permite distrugerea rapidă a societăţii umane este frica de rele şi mai mari, în cazul că individualismul ar deveni exacerbat, că oamenii s-ar despărţi, destrămându-se astfel societatea. „Opresiunea, nedreptatea, dispreţul, ofensa, violenţa, răzvrătirea, războiul, calomnia, trădarea, frauda" întunecă raţiunea oamenilor şi-i fac să se tortureze unii pe alţii".

În această frază, parcă, Hume îl anticipeză pe Darwin cu a sa „luptă dintre specii" pentru a se realiza „celebra" sa idee a „selecţiei naturale".

Nu echilibrul, regularitatea şi ordinea (negentropia, citeşte neghentropia) caracterizează lumea în care trăim, ci, dimpotrivă, dezechilibrul, neregularităţile, şi dezordinea (entropia) sunt pretutindeni prezente.

Pentru a finaliza într-un ton optimist suntem de părere că numai realizând „măsura" între cele rele, de o parte şi cele bune, de cealaltă, precum şi între cele rele şi bune, dezordinea se va atenua şi ordinea va începe să guverneze lumea. Procedând astfel vom da „măsura înţelepciunii noastre" şi fericirea va răsări din nou.

C. Ordine şi predeterminare

4. Determinismul

Ideea de ordine universală s-a format pe baza convingerii că totul este predeterminat şi se desfăşoară conform unui plan dinainte stabilit de ceva sau cineva,

Pentru a înţelege adecvat problemele ce ţin de cauzalitate şi determinism suntem de părere că este necesar să definim câteva concepte ale teoriei filosofice a determinismului.

Determinismul este o teorie filosofică despre acţiunea universală prin care se explică ordinea existentă în lume prin cauze ce acţionează necesar.

Indeterminismul este o concepţie filosofică care neagă caracterul necesar şi absolutizează rolul întâmplării în producerea obiectelor şi fenomenelor lumii. În viaţa omului şi în mersul societăţii ar acţiona liberul-arbitru.

Necesitatea este o categorie a determinismului care reflectă modul inevitabil, implacabil de producere a evenimentelor şi fenomenelor, de apariţie şi dispariţie a lucrurilor. Implacabilul şi univocitatea sunt notele esenţiale ale noţiunii de necesitate.

Întâmplarea - categorie a determinismului, opusă necesităţii, exprimă posibilitatea de a se produce sau nu a obiectelor, evenimentelor sau fenomenelor.

Cauzalitatea - categorie a conexiunii universale, care exprimă corelaţia dintre cauză şi efect şi faptul că orice lucru are o cauză.

Legea (naturală) - categorie care exprimă un raport necesar, general, relativ stabil şi repetabil între obiecte, fenomene, procese şi laturi ale acestora.

Libertatea este o categorie a determinismului socio-uman care reflectă modalităţile subiective de acţiune şi comportare ale

oamenilor în raport de independență față de legile naturii, Dumnezeu, și semeni.

Liber-arbitru - categorie care presupune o libertate absolută a omului, o independență totală, un raport de exclusivitate cu sferele necesității și cauzalității obiective.

Posibilitatea este o modalitate virtuală, o tendință generală, obiectivă de producere și devenire a sistemelor; este o realitate potențială - în devenire.

Realitatea este o posibilitate înfăptuită, este lucrul la momentul actual al devenirii sistemelor. Posibilitatea și realitatea sunt categorii corelative ale determinismului.

Probabilitatea-categorie (concept) de bază a teoriei actuale a determinismului, care exprimă cantitativ (matematic) frecvența (măsura) transformării posibilității în realitate, a proceselor (evenimentelor) statistice (stocastice). Probabilitatea nu se opune cauzalității și determinismului, ci numai aspectelor de determinare univocă. Probabilitatea exprimă raportul de determinare (generare) neunivocă, complexă, în care cauzele se împletesc cu condițiile, relațiile necesare se corelează cu cele întâmplătoare (aleatorii).

Încă o distincție este necesară. Trebuie să deosebim între determinare și indeterminare ontologică și determinare și indeterminare gnoseologică sau epistemologică. Nu putem să confundăm cele două planuri: ontologic și epistemologic. Astfel, dacă în plan ontic nu există ceva fără o cauză, fără determinare, pe plan epistemic, nedeterminarea (măsurarea, evaluarea, cuantificarea imprecise) poate exista: exemplul relațiilor de imprecizie sau incertitudine (numite impropriu de nedeterminare) ale lui Heissemberg este deja un loc comun.

Având la îndemână semnificațiile principalelor categorii ale determinismului, vom încerca să decelăm sensurile și să înțelegem cele comunicate de textele filosofice propuse spre reflecție și interpretare de autorii manualului.

Revenind, accentuăm ideea că determinismul este o viziune teoretică bazată pe convingerea că ceea ce se petrece, se produce pretutindeni este dinainte determinat (cauzat, fixat, hotărât, stabilit) și astfel necesar, că ceea ce se produce se produce numai într-un anumit fel oriunde și oricum.

De asemenea, mai este necesar să arătăm că unii gânditori au considerat că determinarea (cauzarea) s-ar origina într-un principiu impersonal, imanent și inerent lucrurilor și fenomelor, - viziune atee - iar alții au susținut că originea tuturor lucrurilor și ordinea lumii ar rezida într-o forță transcendentă și exterioară lucrurilor, având atributul raționalității - Dumnezeu - concepție teistă, cu carater teleologic (gr. teleos = scop) și teologic.

Indiferent de originea determinării s-a impus ideea că întregul Univers, începând cu lumea nevie și vie, incluzând omul și societatea - deci natura, societatea și gândirea umană (psihicul) - sunt supuse determinării riguroase de cauze necesare care imprimă un curs sau o evoluție inevitabilă. Această idee, conform căreia toate în lume au o cauză și nimic nu se produce și există fără o cauză, întâmplător, se găsește încă la antici și traversează istoria cunoașterii până în zilele noastre. Întărim afirmația noastră cu câteva exemple: Democrit din Abdera, filosoful atomist spunea: „Prefer să cunosc măcar o singură cauză a lucrurilor decât să stăpânesc tronul Persiei", iar Aristotel din Stagira susținea ideea: „chiar și întâmplările au cauzele lor".

Ideea de determinare ontologică implică ideea de determinare gnoseologică. Corespunzător principiului cauzalității din lume obiectivă, care spune că orice lucru are o cauză, există principiul rațiunii suficiente, conform căruia orice judecată (propoziție) are un temei. Ideea unui principiu ordonator a fost și este atât de puternică, încât l-a făcut pe psihanalistul S. Freud să afirme că „importanța determinismului universal este atât de mare, încât rupându-se numai dintr-un singur punct, s-ar răsturna întreaga concepție științifică asupra lumii". Și suntem de părerea lui Freud, dacă amintim faptul că

adevărata cunoaştere (explicativă) este cea care provine din cunoaşterea cauzelor.

Asemenea idei au fost susţinute şi de oamenii de ştiinţă ca: P. S. Laplace, I. Newton, A. Enstein, K. R. Popper etc.

Ultimul, în lucrarea *Norii şi ceasurile,* asimilează alcătuirea Universului şi evoluţia sa unui ceasornic a cărui funcţionare şi stări ulterioare sunt previzibile. Pentru K. Popper, ceasornicul reprezintă simbolul sistemelor fizice sau biologice regulate şi ordonate, care ar putea fi descrise exact şi chiar prevăzute. Prin aceste afirmaţii, Popper dovedeşte că este adeptul teoriei deterministe. Din text se vede că el atribuie determinismului origine religioasă. Determinismul religios se spijină pe ideile atotputerniciei divine şi omniscienţei lui Dumnezeu. Filosoful Popper vorbeşte şi de un determinism „ştiinţific", care a rezultat ca urmare a substituirii lui Dumnezeu cu natura, a legii divine cu legea naturală. Legile naturii sunt atotputernice şi atotştiutoare şi pot fi cunoscute pe cale raţională, în timp ce legile divine nu pot fi cunoscute decât prin revelaţie. Popper este încredinţat că „dacă noi cunoaştem legile naturii, atunci putem prevedea viitorul pe baza datelor privitoare la prezent prin metode pur raţionale". Aceeaşi credinţă a avut-o şi P. S. Laplace cu 100 de ani mai înainte. Din ultimul paragraf al fragmentului ce provine din lucrarea *Universul deschis,* cap. I, K. Popper notează că oricărei doctrine deterministe îi este caracteristică ideea că „fiecare eveniment din lume este predeterminat, dar, dacă cel puţin un eveniment (viitor) nu este predeterminat, determinismul trebuie respins, indeterminismul fiind acceptat ca adevărat". Cu alte cuvinte, Popper lasă să se înţeleagă că ar fi suficient un singur caz de eveniment absolut întâmplător pentru infirmarea teoriei determinismului, indeterminismul dobândind drept de existenţă în cetatea gândirii filosofice. Aceeaşi convingere despre existenţa unei legităţi materiale sau spirituale, care ordonează lumea, a fost împărtăşită de scriitorul şi filosoful francez Montesquieu (1689-1755). „Dumnezeu are legile sale, lumea materială are legile sale... Cei care au afirmat că o fatalitate oarbă a produs toate efectele pe care le vedem în lume au spus o mare absurditate".

În *Despre spiritul legilor,* filosoful iluminist consideră absurdă ideea că fără reguli, fără legi, Creatorul ar putea să guverneze lumea.

Perioada modernă a lumii, din care a făcut parte şi Montesquieu, a fost puternic marcată de paradigma (modelul) cauzalităţii, legităţii, determinismului, paradigmă instituită prin aportul ştiinţei mecanice şi pe baza căreia lumea era concepută ca un uriaş mecanism ce funcţionează ordonat, ca un ceasornic. Însuşi corpurile vii erau considerate ca nişte ceasornice, mecanisme, maşini. Influenţa ştiinţei mecanicii se exercită şi astăzi în limbajul altor ştiinţe ca: biologia, economia politică etc. unde întâlnim expresii ca: „aparat circulator", „aparat respirator", „mecanismul economiei de piaţă" etc., sau în politica şi ideologia comunistă - „aparatul de partid şi de stat", „aparatcik" ş.a.

Mecanica, parte a ştiinţei fizicii, a influenţat şi gândirea filosofică, iar cei care au făcut o clasificare a tipurilor de determinism au numit determinismul acelei perioade, fizicalist sau mecanicist. Conform acestei doctrine deterministe, toate fenomenele naturii sunt regulate, ordonate şi previzibile ca nişte ceasuri. Dacă totuşi unele din fenomene apar ca dezordonate - asemenea norilor - acestea se datorează incompletitudinii cunoaşterii lor şi deci, imposibilităţii efectuării de calcule complete şi necesare previziunii exacte a comportării lor. Cu alte cuvinte, aspectele de dezordine generată de un comportament întâmplător sau asociate cu ignoranţa noastră parţială sau totală cu privire la cauze. În realitate, nu există întâmplare, totul este determinat de cauze, de la mişcările celor mai uşori atomi până la mişcările celor mai mari corpuri din univers. Această idee este împărtăşită de fizicianul şi astronomul francez P. S. Laplace şi expusă de el în *Eseu filosofic asupra probabilităţilor,* din care

provine şi celebrul fragment. Deoarece totul este determinat de cauze anterioare, în principiu, totul este previzibil. Previziunea riguroasă este dovada absenţei întâmplării în mersul lumii; ea nu există în lumea reală. Ea este doar „măsura" ignoranţei noastre, există doar în minte.

Critica determinismului

D. Hume în *Dialoguri asupra religiei naturale,* partea a XI-a, afirmă că, deşi mersul naturii aparent este regulat, constatăm evenimente nesigure, cu apariţie acauzală. Aceste evenimente se produc cu deosebire în sfera preocupărilor omului, cea a moralei, libertăţii şi creativităţii. Hume ne spune că „o fiinţă care cunoaşte rosturile intime ale Universului, ar putea, cu uşurinţă prin mijlocirea unei voinţe anume, să îndrepte aceste accidente spre binele omenirii şi să facă fericită întreaga lume". Din acest citat se întrevede ideea voluntarismului. Voluntarismul respinge ideea determinismului riguros, implacabil, de tip mecanicist, făcând loc indeterminismului. Încrederea oamenilor în principiul cauzalităţii, care fundamentează teoria determinismului, începe să fie zdruncinată. Contribuţia cea mai importantă la subminarea principiului cauzalităţii, la negarea cauzalităţii reale, obiective o aduce tot D. Hume.

În *Cercetare asupra intelectului omenesc* susţine ideea că, obiectiv, cauzalitatea nu există, că ea are doar un temei pur psihologic. Experienţa ne arată numai faptul că un eveniment este urmat de un altul, dar nu şi faptul că primul îl produce cu necesitate pe al doilea. Ceea ce percepem sigur este doar o succesiune regulată a fenomenelor, care, repetată creează în spiritul nostru obişnuinţa de a asocia apariţia sau „producerea" evenimentului al doilea de apariţia primului eveniment. Primul eveniment îl numim cauză. Al doilea, efect. Experienţa nu ne arată existenţa unei legături cauzale necesare şi reale;

convingerea noastră în existenţa unei asemenea legături cauzale s-a format pe baza obişnuinţei de a asocia două evenimente succesive. Deşi consideraţiile lui Hume au subminat principiul cauzalităţii, el nu l-a respins într-un mod absolut. Abia 100 de ani mai târziu, Nietzsche nu va ezita să facă acest lucru. El, în lucrarea *„Dincolo de bine şi rău"* consideră cauza şi efectul doar nişte noţiuni pure, simple convenţii comode sau ficţiuni convenţionale. Aceste noţiuni sunt invenţii ale minţii omeneşti.

În sec. al XX-lea, filosofia ştiinţei aduce argumente care demonstrează că relaţia cauzală ţine mai mult de cunoaşterea şi interesele oamenilor, decât de realitatea ca atare. S-a văzut că unul şi acelaşi fenomen poate fi explicat prin cauze diferite, în funcţie de interesele celui ce formulează explicaţia. Fiind mai multe explicaţii, rezultă că există mai multe temeiuri şi fiecărui temei îi corespunde în plan ontic o anumită cauză, deci, mai multe cauze pentru acelaşi efect; rezultă că relaţia cauzală nu mai este univocă, absolută, ci, relativă, neunivocă. În acest caz, nu mai putem vorbi de un determinism mecanicist, ci de un determinism probabilist. Mai mult, mecanica cuantică pare să indice că, pur şi simplu, există fenomene pur întâmplătoare. „Salturile cuantice" sunt evenimente absolut întâmplătoare; şi deci, absolut imprevizibile, care nu sunt controlate nici de legi cauzale şi nici de coincidenţa lanţurilor de legi cauzale, ci numai de legi probabiliste.

Împotriva ideii de probabilitate, a existenţei unor fenomene absolut întâmplătoare, s-a ridicat celebrul fizician Einstein care a spus că el nu poate să creadă într-un Dumnezeu care joacă zaruri. El a afirmat că dacă nu putem atribui nici o cauză unui fenomen, aceasta arată doar că noi nu cunoaştem acea cauză, nu şi inexistenţa ei. Presupusa absenţă a determinismului şi acceptarea ipotetică a indeterminismului sunt chestiuni subiective şi sunt legate de ignoranţa noastră.

Nu în aceeaşi manieră gândeşte Patrick Suppes, profesor la Universitatea din Stanford, cunoscut ca cercetător pe tărâmul logico-metodologic şi de filosofie a ştiinţei.

În cartea sa, *Metafizica probabalistă,* găsim o respingere bine argumentată a determinismului mecanicist sau laplacean după care „trecutul fenomenelor le determină în mod univoc viitorul", şi o afirmare răspicată a caracterului obiectiv al întâmplării: „întâmplarea şi probabilitatea sunt fenomenme reale şi nu trebuie puse pe seama ignorării de către noi a cauzelor autentice mai profunde". Din textele cuprinse în manual şi din paginile cărţii sale, amintite mai sus, se observă critica determinismului de tip mecanicist, întreprinsă de filosoful american şi pledoaria lui pentru probabilitate şi aleator. Filosoful american afirmă că Universul are caracter probabilist. El aduce în acest sens patru categorii de argumentări: 1) Exemple din viaţa cotidiană ca mişcarea norilor pe cer, căderea prafului şi a picăturilor de ploaie, mişcarea frunzelor; 2) Cercetarea fenomenelor clasice de tipul aruncării zarurilor, extragerea de cărţi dintr-un pachet sau bile dintr-o urnă etc.; 3) Desfăşurarea proceselor descrise de mecanica statistică din fizica clasică, de termodinamică, mişcarea browniană etc. şi în sfârşit, 4) Argumente furnizate de mecanica cuantică.

P. Suppes trage din aceste patru feluri de argumente concluzia că legile fundamentale ale fenomenelor naturale şi sociale au în esenţă, mai curând un caracter probabilist, decât determinist. De aceea, aleatorul şi probabilitatea sunt concepte filosofice majore, care pe nedrept au fost izgonite de tradiţie. Aleatorul este pentru Suppes opus determinatului sau producerii necesare.

Disputa dintre apărătorii şi contestatarii determinismului există de mult şi continuă şi astăzi. Chiar dacă disputa continuă, punerea în evidenţă a fenomenelor aleatoare (întâmplătoare) din univers a slăbit foarte mult încrederea în determinism, a făcut implauzibilă ideea că ordinea ar domni pretutindeni, şi

acceptarea ideii existenţei fenomenelor haotice, a accidentalului, a dezordinii.

D. Dezvrăjirea lumii

6. Providenţa ca expresie a ordinii

Sute şi mii de ani, oamenii au fost „vrăjiţi" de frumuseţea, de ordinea şi armonia care se impun contemplării prin simţuri. Dar, simpla contemplare nu poate explica durabilitatea şi tăria convingerii că în natură există doar ordine şi armonie. În ciuda unor cataclisme naturale (cutremure, potopuri, scufundări a unor continente, eclipse, supernove, accidente biogenetice etc.) şi a unor evenimente sociale dezastruoase (războaie, epidemii), pe care memoria umanităţii le consemnează în cronici îndepărtate, gânditorii (marii preoţi ai templelor Orientului, astronomii, astrologii, filosofii) au preferat să înfăţişeze lumea - celor mulţi şi mai puţin instruiţi - ca pe un teritoriu al ordinii şi armoniei, estompând aspectele de dezordine, de haos, de conflict.

Tendinţa aceasta de „înfrumuseţare" a realităţii provenea din necesitatea lăuntrică de a se oferi marilor comunităţi umane modele de organizare, de ordonare a societăţii şi armonizare a relaţiilor interindividuale şi intergrupale.

Relevarea raţionalităţii alcătuirii cosmice şi imitarea ei de către oameni permitea şi facilita înfăptuirea de către ei a Binelui, Frumosului, Dreptăţii, Libertăţii şi a celorlalte valori.

Conştientizarea faptului că „în cer" este ordine şi armonie, după un plan bine gândit, conferea oamenilor linişte şi siguranţa că viaţa şi fericirea lor nu sunt ameninţate de hazard sau sunt la cheremul accidentelor şi le întărea convingerea că viaţa are sens şi finalitate. Făcând parte din planul calculat, înţelept şi binefăcător al Providenţei divine, oamenii se simţeau protejaţi şi călăuziţi spre fericire. „Din Providenţă izvorăsc toate lucrurile" spune Marcus Aurelius. Chiar „evenimentele neprevăzute... nu

sunt în afara acelei ordini a cărei înlănțuire și armonie este reglată de Providență". Din text se vede că M. Aurelius era convins de existența unei ordini determinate a succesiunii, că „totul respectă legea dreptății și indică (arată că există) o ființă care distribuie lucrurile după merite. Însă, în *Ecleziast* întâlnim ideea că lucrurile nu sunt distribuite (acordate) după merit, ci oamenii ajung să le posede la întâmplare. Întâmplarea instituie nedreptatea, iar nedreptatea duce la dezordine, la conflicte între oameni. „Nici nu-i este dată pâinea celui înțelept", nici bogățiile oamenilor chibzuiți și nici favorurile celor pricepuți; ci timpul și întâmplarea le aduc pe toate". Trebuie însă să precizăm că timpul de „joc" al întâmplării este limitat la viața de pe Pământ, întâmplarea fiind doar o „încercare", o determinare a oamenilor de a-și folosi liberul-arbitru pentru dovedirea virtuților și calităților sau pentru manifestarea viciilor. Dar, în viața de după moarte, întâmplarea nu mai are nici o putere, căci va interveni judecata divină și fiecare va fi pus la locul pe care îl merită, ordinea fiind restabilită. Din aceasta rezultă că dezordinea era concepută ca temporară, iar ordinea ca fiind veșnică.

Intervenția Providenței prin Judecata de Apoi, în vederea restabilirii dreptății și ordinii, creează o stare de optimism moral și convingerea că „lumea nu este lăsată la voia întâmplării și a unor cauze externe accidentale, ci, dimpotrivă, că ea este cârmuită de Providența divină", după cum afirmă Hegel în *Prelegeri de filosofie a istoriei*.

Lumea dezvrăjită

Acest mod de gândire optimist, potrivit căruia ordinea și armonia domnesc în lume, întrucât ceea ce se produce (realul) este rațional (prin providența divină), va fi atacat virulent de către Fr. Nietzsche, considerând că ideile de ordine și armonie sunt părți dintr-o mare amăgire sau chiar dintr-o mare minciună

cu care oamenii se lasă înșelați. El consideră că este greșit a presupune „că mișcările ciclice ale stelelor vecine nouă există în general și pretutindeni în univers; rânduiala astrală în care trăim noi este o excepție (...). Caracteristica generală a lumii este de-a pururi haosul". Nietzsche destramă imaginea Universului ordonat și armonios, care ar evolua spre un anumit scop, care urmărește binele și, în general, realizarea valorilor în lume. Nu are cine să stabilească asemenea scopuri și nici cine să le realizeze pentru că... „Dumnezeu a murit". Nu există decât o lume dezordonată, haotică, compusă din forțe care se confruntă, din conflicte și accidente. Lumea lui Nietzsche nu mai reprezintă adăpostul binecuvântat pentru om și nici „cea mai bună dintre lumile posibile", cum o consideră Leibniz.

Atacurile lansate de Nietzsche și alții ca el împotriva modelului clasic de Univers constituie ceea ce s-a numit „dezvrăjirea lumii".

În fragmentul următor, geneticianul francez Jacques Monod (n. 1916) încearcă să acrediteze ideea că lumea nu mai apare ca un loc ideal pentru om, lumea nu mai este un ceasornic a cărui funcționare este guvernată de legi necesare. Lumea nu mai reprezintă un model pentru ordinea morală. Dimpotivă, se îndreaptă către entropie maximă, către haos. Însăși viața omului apare datorată unui hazard care rămâne factorul principal de evoluție prin mutații genetice. Monod smulge ființa vie din ordinea neanimată a naturii și o transformă într-o ființă care trăiește la marginea Universului. Conștient de faptul că totul se află la cheremul întâmplării, omul modern devine anxios și cu sentimentul de înstrăinare. „Știința atentează la valori" trebuie înțeleasă în modul că știința reprezintă ruptura dintre om și natură; ca element al culturii, ea se opune naturii și chiar omului. Omul își dă seama acum că, asemenea unui țigan trăiește la granița unei lumi înstrăinate. Un univers, surd la sunetul muzicii sale, tot atât de indiferent la speranțele sale ca și la suferințele sau crimele sale. Alianța dintre om și natură s-a distrus; omul

ştie acum că este singur în imensitatea incomensurabilă, indiferentă a universului din care el a apărut la întâmplare.

În următorul fragment care provine din lucrarea fondatorului ştiinţei ciberneticii, Norbert Wiener, (1894-1964) *Sunt matematician*, autorul face afirmaţia că „Noi înotăm împotriva unui torent de dezorganizare", cu alte cuvinte omul are rol antientropic, sau într-o expresie echivalentă, omul este creator de negentropie. În măsura în care, de regulă, asociem entropiei starea de dezordine, rezultă că negentropia o vom asocia cu ordinea, cu organizarea sistemică. Aceasta înseamnă că omul reprezintă insule (enclave) de ordine, de armonie, într-o mare de dezordine, care tinde să se lărgească sub acţiunea legii a doua a termodinamicii, lege care ne spune că, pe măsură ce timpul se scurge, energia universului se degradează ducând în final la moartea termică a Universului.

Această viziune este defetistă, pesimistă, dar numai pentru acela care uită că legea a doua a termodinamicii se aplică doar sistemelor închise şi nu Universului care este infinit şi deschis.

Dacă pentru anumite perioade au predominat una sau alta din cele două concepţii asupra ordinii şi determinismului, în gândirea contemporană domină ideea că lumea în care trăim nu este nici doar o lume a ordinii, nici doar o lume a dezordinii - ea este domeniul unde ordinea şi dezordinea se împletesc şi se confruntă permanent. E. Morin susţine că „un univers care n-ar fi decât ordine, ar fi un univers în care n-ar exista nici înnoire nici creaţie", iar un univers în care n-ar fi decât dezordine n-ar ajunge la organizare şi ar fi inapt de dezvoltare. Morin acceptă în gândirea sa atât necesitatea, cât şi întâmplarea, postulează atât ordinea, cât şi dezordinea, mai mult, în paradigma sa include şi noţiunile „interacţiune" şi „organizare" pe care le numeşte „Tetragramă" sau „cheia universului". Deci, ordine / dezordine / interacţiuni /organizare este paradigma gândirii contemporane cu privire la modul de existenţă şi evoluţie al lumii. Morin ne spune că scopul cunoşterii nu este chiar „dezvrăjirea lumii" - cât mai ales stabilirea unui dialog cu misterul lumii.

8. DUMNEZEU

Motto:
« Eu sunt cel ce sunt »
(*Sfânta Scriptură, Iesirea* 3; 14)

A. Conceptul filosofic de dumnezeu

Relaţia dintre religie şi filosofie se impune cu necesitate. Poziţia omului este determinată de relaţia lui cu Divinitatea, Universul, semenii şi cu sine. E posibil ca unii să se întrebe de ce tema de reflecţie cu privire la Dumnezeu este inclusă într-un manual de filosofie, când, se ştie, Divinitatea şi Transcendenţa reprezintă problemele teologiei. La prima vedere suntem înclinaţi să le dăm dreptate dar, la o analiză mai profundă, constatăm că ei se înşeală şi că uită că o altă formulare a problemei fundamentale a filosofiei este: în ce raport se află Dumnezeu cu lumea, deci şi cu omul. Însăşi formularea întrebării permite să se întrevadă presupunerea că Dumnezeu există. Folosirea termenului (cuvântului) Dumnezeu în diverse construcţii semantice denotă un proces de conceptualizare, de construire a conceptului de Dumnezeu. Cunoaştem procesul psihologic de formare a noţiunilor (conceptelor), dar nu ne vom opri asupra descrierii acestuia. Vom arăta doar schema: obiect (lucru) - intuiţie sensibilă (senzaţie, percepţii) - reprezentare - noţiune (concept). Schema explică orice concept al intelectului nostru,dar nu se aplică în cazul conceptului Dumnezeu, pentru simplul şi singurul motiv că nimeni nu a avut o intuiţie (percepţie), nimeni nu l-a văzut pe Dumnezeu. Atunci, „de unde avem conceptul de Dumnezeu?" devine o întrebare şi pertinentă

și necesară. Să urmărim, dar, cum au apărut conceptul și ideile despre Dumnezeu în mintea omului, limitându-ne la spațiul cultural european, și fără a face incursiuni în protoistorie. Antichitatea va fi punctul nostru de plecare, de referință. De asemenea, considerațiile noastre vor fi făcute din perspectiva filosofiei și filosofiei creștine.

Probabil că ideea de Dumnezeu își are originea în capacitatea omului de a face dihotomii de felul: eu - non-eu, lume văzută - lume nevăzută, corp-suflet, viață-moarte etc.

Astfel, pentru creștini, Dumnezeu nu este o ființă care ar putea fi localizată spațio-temporal, el nu aparține acestei lumi, el este dincolo de lumea văzută, este, cu alte cuvinte, transcendent. Această învățătură creștină despre existența unei lumi nevăzute (supra-sensibilă) are similitudini cu marea tradiție grecească din secolele VI - V î. Hr. În această perioadă, eleatul Xenofan din Colofon (cca 570 - cca. 478 î. Hr.) se va ridica împotriva religiei politeiste a grecilor, cuprinsă implicit în lucrările lui Homer și Hesiod (*Iliada* și *Odiseea*, respectiv *Theogonia* etc.) afirmând ideea monoteistă: „Dumnezeu este unul, indivizibil, nemișcat, neschimbător. Totul este Unul". Tot el spune că nu putem accede la cunoașterea lui Dumnezeu (Zeus) cu ajutorul simțurilor, deoarece ele ne ajută să cunoaștem doar lucrurile schimbătoare din lumea văzută, care se nasc și se petrec. El poate fi cunoscut doar prin puterea gândirii. Însuși Zeul unic pe care Xenofan îl substituie diverselor zeități antropomorfe și pe care îl concepe ca o entitate imaterială și imuabilă, guvernează și cunoaște totul prin puterea gândirii. Se pare, astfel, că Xenofan a oferit pentru prima oară așa numita argumentare a divinității.

Și Parmenide (540-480 î. Hr.), discipol al lui Xenofan, și Zenon (cca. 490-cca.430 î. Hr.), discipol al lui Parmenide - ambii din Eleea - vor susține ideea că „Existentul" unic, imobil, neschimbător, nu poate fi pătruns decât prin gândire, căci el este însuși gândire. Această gândire sau rațiune nu este altcineva decât Zeus, stăpânitorul întregii ordini naturale.

Am insistat mai mult asupra contribuției Școlii eleate la configurarea ideii de Dumnezeu unic, imaterial, care mișcă și guvernează totul, deoarece Parmenide - cel mai important reprezentant al aceste școli - va exercita, prin sistemul său filosofic, o puternică influență asupra lui Platon, Plotin ș.a., valorificați din plin de filosofia și teologia creștină a Evului Mediu.

Știm că pentru primii filosofi greci preocuparea fundamentală a gândirii lor era găsirea unui principiu unitar și neschimbător al lumii, dar care să facă posibilă explicația manifestării acestuia în multiplul schimbător.

Dacă trecem peste diferențele dintre școli, curente, filosofi - inerente și firești - putem afirma că primii filosofi erau cuprinși de febra găsirii principiului ontic și explicării lumii (cosmogonie, cosmologie, ordine etc.). Aceasta ar fi o trăsătură comună, dar ceea ce i-a diferențiat pe acești filosofi grupați de diferite școli, a fost modul cum au conceput ei lumea; unii, așa cum am văzut mai sus, au considerat că realitate adevărată are numai ceea ce nu se schimbă, rămâne identic cu sine însuși - concepție și lume eleată, - iar alții au considerat drept realitate palpabilă lumea care se schimbă, care devine (gr. panta rhei) - concepție și lume heraclitică, după numele lui Heraclit din Efes (530-470 î. Hr.). Au existat două moduri de a concepe lumea - static și dinamic. Încremenire și mișcare, real și aparent, nevăzut și văzut. Nemișcare și mișcare (vezi aporiile lui Zenon și „panta rhei" a lui Heraclit).

Mai târziu, Platon s-a străduit (și Aristotel - primul motor nemișcat - gr. proton kinon akineton) să concilieze cele două viziuni opuse, elaborând teoria sa despre Idei. El va fi de acord cu opinia că există două lumi: lumea nevăzută a Ideilor atemporale și aspațiale, identice cu ele însele - prototipuri -, cunoscută doar pe calea rațiunii, în care guvernează Ideea - Bine, identificată de Platon, cu Dumnezeu și lumea văzută, sensibilă, alcătuită din lucruri, ființe, obiecte etc, afectate de spațiu și timp,

schimbătoare, cunoscută prin simţuri. Prima, lumea suprasensibilă, inteligibilă este reală; a doua, lumea sensibilă este doar o copie, o imitaţie, este doar o aparenţă. Aceasta din urmă există doar în măsura în care „participă" la prima.

Deci, la Platon, Ideea - Bine este identică cu Ideea - Dumnezeu. Mai târziu, în secolul al III -lea după Hristos, Plotin, ca neoplatonic (204-270 d. Hr.), grec, cu şcoală proprie la Roma, îşi va însuşi această opinie. El va spune că Dumnezeu este unul, simplul, veşnicul, infinitul. El este cauza a tot ceea ce este (lumea văzută ar fi luat naştere prin emanaţie din fiinţa Divină); El transcede timpul şi spaţiul, lucrurile derivă din El; însă El rămâne neschimbat. La Dumnezeu nu ajungem (nu-l cunoaştem) cu simţurile, ci numai prin raţiune, mai precis prin extaz mistic.

Din cele arătate până aici, în linii mari am văzut cum s-a „construit" conceptul de Dumnezeu doar într-o anumită arie culturală - aria europeană - fără să ne referim la viziunea teologică.

Deşi este un concept teologal, s-a simţit nevoia integrării lui în sistemele filosofice, având o deosebită valoare explicativă pentru filosofii idealişti, după cum s-a observat până acum, dar nu numai pentru filosofii Antichităţii ci şi pentru filosofii din Evul Mediu şi Epoca Modernă, conceptul de Dumnezeu a servit ca principiu explicativ. Chiar şi în perioada Renaşterii, care reînvie tradiţia umanismului lumii antice greco-romane, când în locul lui Dumnezeu este pus Omul, au existat mulţi filosofi cu concepţii teiste. Amintim doar pe cel mai reprezentativ - Nicolaus Cusanus.

1. Creatorul lumii

În cele ce urmează vom încerca să desluşim cum Sfântul Augustin, născut la Thagasta, în Numidia, la 354 după Hristos, în micul fragment din *Confesiuni,* lucrarea scrisă într-un frumos stil retoric, doreşte să ne demonstreze că Dumnezeu este

creatorul lumii. În dialogul interogativ - exclamativ, imaginat de Augustin între sufletul său şi toate cele ce cad sub simţuri - pământul şi marea şi toate vieţuitoarele de pe ele, cerul cu Soarele, stelele şi Luna şi el însuşi - la întrebarea sufletului: „Ce este Dumnezeu?", acestea, răspund, pe rând, în mod negativ: „Nu suntem Dumnezeul tău, caută deasupra noastră", „Nici noi nu suntem Dumnezeul pe care-l cauţi", ci, doar, „El ne-a făcut pe noi", sau răspunsul omului: „Eu sunt un om". Punând negaţia în „gura" Creaţiei, el obţine afirmaţia pentru existenţa Creatorului. Mai precis, Augustin, care a profesat retorica la Cartagina, apoi la Roma şi Milano (retorica = ştiinţa de a convinge pe cineva prin argumente deduse logic), foloseşte acea figură retorică - personificarea, prin care personifică entităţile Creaţiei, care vor nega identitatea lor cu Dumnezeu şi vor afirma, în acelaşi timp - „El ne-a făcut pe noi". În logică, după cum am învăţat, acest tip de argumentare se bazează pe raţionamentul disjunctivo-categoric şi pe negaţie, numit „modus tollendo - ponens" (modul negativo-afirmativ), prin care se trece de la negarea în premise a uneia din componentele disjuncţiei inclusive (slabe) iniţiale la afirmarea celeilalte în concluzie, întocmai ca în schema:

C = creaţia
D = Dumnezeu
v = sau
– = negaţia
∴ = deci

$$\frac{C \vee D \qquad \bar{C}}{\therefore D}$$

2. Substanța unică

Din fragmentul din manual reiese că Spinoza considera pe Dumnezeu ca o substanță imanentă lucrurilor: „tot ce există se găsește în Dumnezeu și nimic nu poate nici să existe, nici să fie conceput fără Dumnezeu". El consideră pe Dumnezeu dizolvat în natură - „Deus sive Natura" - Dumnezeu sau Natura, conjuncția „sau" având sensul de disjuncție inclusivă, adică o disjuncție slabă, stând pentru conjuncția „și". Cu alte cuvine Dumnezeu este totuna cu natura. Conceptul spinozist de Dumnezeu permite să explicăm natura, lumea, faptul că ea există de sine stătătoare, infinită în atributele sale.

Spinoza, procedând „more geometrico" (lat. more = mod, fel, manieră, modalitate), demonstrează, pe rând, ce este „cauza sa" (lat. „causa sui"), a substanței și atributul sau atributele acesteia după care concluzionează că substanța e totuna cu Dumnezeu, care are o infinitate de atribute. Demonstrația în manieră matematică decurge astfel:

„Prin *cauza sa* înțeleg ceva a cărui esență îi include existența...".

„Prin substanță înțeleg ceea ce există în sine și este înțeles prin sine însuși, adică acel lucru al cărui concept nu are nevoie de conceptul altui lucru din care să trebuiască să fie format".

„Prin atribut înțeleg ceea ce intelectul percepe în substanță ca alcătuindu-i esența...".

„Prin Dumnezeu înțeleg existența absolut infinită, adică substanța alcătuită dintre infinitate de atribute, fiecare dintre ele exprimând o esență eternă și infinită...".

„Dumnezeu este substanța... există cu necesitate, ...prin urmare, nu poate să existe nici o substanță în afara lui Dumnezeu și nici nu poate să fie concepută".

Se observă modul „geometric" în care Spinoza concepe și demonstrează existența lui Dumnezeu. Ca într-un sistem

axiomatic, el își definește mai întâi „primitivele" : „causa sui" substanță, atribut, mod etc., apoi așează la baza „sistemului" său șapte axiome, iar din demonstrație în demonstrație ajunge să afirme existența lui Dumnezeu și a atributelor sale: anterior modificărilor sale, unic (nu există două sau mai multe substanțe de aceeași natură), este propria sa cauză, există din necesitate, nu din întâmplare, infinit și etern, inepuizabil, liber și imanent, generator al tuturor lucrurilor. (vezi *Etica* pag. 5 și următoarele, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1991).

3. Actul pur

Vom încerca să arătăm pe scurt modul în care a fost conceput Dumnezeu drept Cauză primă de către Aristotel, nu înainte de a ne exprima dezacordul cu felul în care au fost așezate textele în manualul de filosofie; considerăm că era mult mai bine dacă ele erau prezentate, așezate conform principiului cronologic, în cadrul fiecărei teme respectându-se succesiunea ireversibilă a filosofilor în timp, deoarece această „pendulare" și revenire la una sau la alta din perioadele istorice creează efectiv o stare de dezordine mentală pentru cel ce studiază filosofia din manualul existent.

Astfel, pentru Aristotel, unul dintre cei mai creștinizați filosofi în Evul Mediu (și Platon a suferit același tratament - vezi Academia neoplatonică de la Florența, în Renaștere) Dumnezeu reprezintă cauza primă a lucrurilor care se mișcă, se schimbă, se transformă. Cum a ajuns Aristotel la conceptul de Dumnezeu? Simplu și logic. A aplicat un raționament regresiv, care, teoretic, poate fi prelungit la infinit, în felul următor: „dacă ceva se mișcă, atunci, argumenta Stagiritul, trebuie să existe un altceva care îl mișcă; acesta, la rândul lui, trebuie să fie și el mișcat de altceva ș.a.m.d.". Dar mintea omului, parcă obosită în acest „regressus ad infinitum" (deplasare în sens invers de la efecte la cauze), este nevoită să se oprească, trebuie să se oprească (gr.

ange stenai) la ceva care să pună în mişcare toate lucrurile, el însuşi nefiind în mişcare. Această cauză primă, Aristotel o va numi în limba greacă „proton kinon akineton" - „primul motor nemişcat" dar care mişcă - cu echivalentul său în latină, dat de filosofii medievali, „primum movens". Acest mişcător nemişcat este, după Aristotel, Dumnezeu. Dumnezeu este act pur, deoarece posedă de la sine mişcarea pe care o imprimă lucrurilor. Din această cauză lucrurile există numai în potenţă; ele sunt create. Dumnezeu nu poate să fie în potenţă, căci, atunci trebuie să fie şi el creat, şi deci, nu ar mai fi cauză, ar fi efect, n-ar mai fi principiul tuturor lucrurilor. Or, principiul trebuie să fie anterior tuturor. Actul este anterior potenţei.

Putem spune, acum, că Aristotel l-a conceput pe Dumnezeu pentru a explica originea lucrurilor şi izvorul mişcărilor sau schimbării lor. Aristotel ne spune că Dumnezeu nu poate fi conceput decât ca act pur, adică propria sa cauză, care posedă mişcarea în mod necesar, nu întâmplător. Dumnezeu este Primul Mişcător, principiul mişcării de care atârnă (care generează) Cerul şi Pământul. Din text transpare ideea de imobilitate - Primul Mişcător, fiind nemişcat - din expresia „viaţa lui contemplativă". Contemplarea este activitatea sa permanentă şi reprezintă cea mai mare fericire a lui. Contemplarea este, deci, de natură divină, este gândirea cea mai pură şi are ca obiect Binele cel mai pur. Între gândirea cea mai pură şi Primul Motor nemişcat se pot stabili analogii. Astfel, aşa cum Primul Motor este nemişcat, dar mişcă totul, la fel şi gândirea gândeşte lucrurile, gândindu-se pe sine, este principiul ei înseşi. Am putea spune că şi gândirea care se întoarce asupra ei înseşi (se gândeşte pe sine - gr. „gnoeseos gnoesis"), este act pur ca şi Primul Motor; gândirea şi Primul Motor sunt propriile lor cauze şi cauză a lumii.

4. Sursa adevărului cert

Peste aproximativ 2000 de ani, R. Descartes simte şi el nevoia de ajutor şi-l invocă pe Dumnezeu ca principiu explicativ din perspectivă gnoseologică. Dumnezeu face posibilă cunoaşterea certă; ideile clare şi distincte îl au pe Dumnezeu ca autor. Această concluzie provine din următorul raţionament făcut de Descartes: „Eu gândesc îndoindu-mă, cu alte cuvinte prin însuşi actul gândirii dovedesc imperfecţiunea mea (căci mă îndoiesc n.n.), prin urmare dovedesc astfel existenţa unei perfecţiuni superioare mie, adică a perfecţiunii lui Dumnezeu... Găsesc în gândirea mea ideea perfecţiunii, care nu poate fi produsă de mine, deoarece sunt imperfect, ci numai de Dumnezeu". Deci, ideea de perfecţiune este o idee clară şi distinctă pentru că provine de la Dumnezeu care este perfect. Fiind perfect, Dumnezeu este sursa adevărurilor certe, şi deci, pentru a evita erorile, întotdeauna trebuie să pornim de la ideea de Dumnezeu.

B. Există Dumnezeu?

5. Probele pentru existenţa lui Dumnezeu

Mulţi cred că atunci când vorbim despre viaţă, moarte, suflet, Dumnezeu etc., noi filosofăm. Oare, filosofăm sau teologhisim? Sau şi una şi alta? Sau poate ambele sunt una şi aceeaşi? Cine ştie! Poate mai important ar fi să ştim cine sau ce produce sau cauzează gândurile exprimate în legătură cu conceptele enumerate.

Conceptul de Dumnezeu şi realitatea corespunzătoare lui pot fi construite şi acceptate pe calea raţiunii sau acceptate numai pe calea credinţei. Există situaţii când pentru conceptele utilizate nu

putem indica în realitate obiectul sau ființa corespunzătoare. Faptul că nu putem indica realitatea pentru care există conceptul dă naștere unor îndoieli cu privire la existența entității respective. Mulți filosofi au susținut că îndoiala poate fi eliminată prin demonstrare logică, ajungându-se la diferite argumente și concluzii.

În privința demonstrării existenței lui Dumnezeu există cinci căi de a dovedi existența, spune filosoful creștin Toma din Aquino. Unii dintre filosofi s-au îndoit de valabilitatea unora sau chiar a tuturor căilor și au încercat să aducă alte argumente care să convingă de existența lui Dumnezeu. Pe aceștia îi putem numi filosofi teiști.

Alți filosofi - ateiștii - au considerat că din lipsa oricărui argument rațional putem concluziona că acestui concept nu îi corespunde nimic, și deci, că Dumnezeu nu există.

Au existat și filosofi care au criticat concluzia ateilor, arătând că dacă nici un argument în favoarea existenței lui Dumnezeu nu este acceptabil nu înseamnă însă că Dumnezeu nu există, ci doar că, nu avem motive temeinice pentru acceptarea existenței lui. Cea mai bună atitudine a omului în această situație ar fi aceea de a ne abține să afirmăm fie că Dumnezeu există, fie că Dumnezeu nu există. Acești filosofi s-au numit agnostici.

În sfârșit, au existat și gânditori care au concluzionat că mijloacele raționale pentru demonstrarea și cunoașterea lui Dumnezeu, nu sunt adecvate, sunt prea slabe. Ei susțineau și susțin că certitudinea despre existența lui Dumnezeu poate fi atinsă pe alte căi. Una din ele ar fi credința în Dumnezeu. „Dacă nu credeți, nu veți înțelege" (Isaia 7. 9). Misticii consideră că obținem certitudinea despre existența lui Dumnezeu doar atingând starea psihică de extaz, stare în care sufletul este iluminat (ca starea de inspirație artistică, științifică, în genere asupra transcendentului. Misticii descriu starea de extaz ca fiind însoțită de sentimentul unei certitudini superioare. Sufletul se iluminează prin revelație. Revelația nu se produce pentru toți, ci

doar pentru sufletele alese, harismatice; ex. Newton când a fost întrebat cum a descoperit Legea atracției universale a răspuns: „Am fost inspirat". De asemenea, *Memorialul* lui Pascal este convingător în acceptarea acestei căi iraționale de cunoaștere a lui Dumnezeu. Pascal ne spune că problema cea mai importantă nu este aceea de a construi argumente „pro" sau „contra" existenței lui Dumnezeu, ci de a arăta care sunt avantajele și dezavantajele în cazul când aderăm la una sau alta din concluzii, afirmativă sau negativă. Gânditorul francez, arătând acestea, ne previne că întrebarea privind existența lui Dumnezeu vizează nu numai Divinitatea, ci și condiția noastră umană.

Pentru existența lui Dumnezeu au pledat mulți gânditori. Ne vom referi la unul din cei mai mari apărători ai săi Toma d'Aquino (1225-1274 d. Hr.), teolog și filosof medieval, cel mai de seamă reprezentant al scolasticii medievale, călugăr dominican, discipol al lui Albertus Magnus (Albert cel Mare), devenit el însuși mare profesor de teologie la Paris, Roma, Bologna și Neapole. Fiind canonizat este cunoscut sub numele de Sfântul Toma, diferit de Toma „necredinciosul", apostolul lui Hristos.

În lucrarea sa, *Summa Theologiae,* în care a dorit să adune toate cunoștințele despre religia creștină, Toma din Aquino vorbește despre cinci probe prin care se poate demonstra existența lui Dumnezeu. Înainte de a comenta textul fragmentului original în opera tomistă menționată, vom preciza că sunt mai multe argumente pentru afirmarea existenței lui Dumnezeu și pe care le enumerăm:

1. Argumentul istoric;
2. Argumentul cosmologic, care cuprinde:
a. argumentul cauzalității;
b. argumentul mișcării;
c. argumentul contingenței;
d. argumentul entropologic (vezi entropie);
3. Argumentul teleologic (fizico-teologic); gr. teleos = scop;

4. Argumentul moral;
5. Argumentul ontologic.

Toate aceste argumente sunt de ordin rațional. Cu unele din ele ne-am întâlnit, implicit, când am tratat subtema *„Conceptul filosofic de Dumnezeu"*. În formularea lor se observă bine folosirea instrumentului logicii. Prin aceste argumente se poate dovedi existența unei ființe care posedă caracteristicile esențiale ale ființei divine. Se poate determina și preciza o parte importantă a atributelor lui Dumnezeu.

Deși Toma vorbește de cinci probe prin care se poate demonstra existența lui Dumnezeu, cei care au selectat textul pentru reflecție au prezentat doar trei probe, începând cu a doua. Proba a doua, sau argumentul cauzalității, ca de altfel întregul argument cosmologic se bazează pe principiul cauzalității, care ne spune că orice efect are o cauză, deci și lumea în totalitatea ei trebuie să aibă o cauză. În proba a doua, Toma spune că experiența și rațiunea ne arată că lumea se prezintă ca o înlănțuire organizată de cauze și efecte, orice lucru și orice fenomen avându-și o cauză, care la rândul său poate fi cauza unui efect ș.a.m.d. Nu este însă posibil ca un lucru să fie propria sa cauză, pentru că totdeauna cauza precede sau este anterioară efectului; dacă am admite aceasta ar însemna că un lucru există înainte de a exista, ceea ce este imposibil atât din punct de vedere logic, cât și ontologic. Dar nici nu-i posibil să mergem la infinit din cauză în cauză, ci trebuie să ne oprim la o primă cauză, care nu mai presupune o alta. Pe acestă primă cauză o numim Dumnezeu. S-a obiectat că argumentul cauzalității nu-i stringent, deoarece putem presupune un număr infinit de cauze eficiente, iar seria fiind infinită n-ar exista nici un început pentru cauza primă, nici sfârșit pentru efectul ultim, și nici cauze intermediare. Dar răspunsul este că gândirea logică nu poate concepe ca o serie nesfârșită de cauze să se învârtă într-un circuit al cauzelor, precum sunt punctele de pe circumferința

unui cerc, deoarece această serie de cauze secundare nu se poate dispensa de o cauză primă necesară.

Proba a treia sau argumentul contigenței din cadrul celui cosmologic pornește de la constatarea făcută de orice minte sănătoasă că toate lucrurile din lume și lumea în totalitatea ei sunt contingente, deoarece ele sunt condiționate și dependente de altele, deci pot să existe și pot să nu existe, cu alte cuvinte, existența lor este întâmplătoare (contingentă) și nu necesară. Temporalitatea lor e un semn sigur că ele nu sunt necesare în lume, temporalitate ce poate fi păstrată și în perioada existenței lor, și în perioada inexistenței lor, contingentul presupune în mod necesar absolutul.

Plecând de la constatarea realității contingenței din lume, argumentul contingenței conduce la existența unei realități necesare, la o existență necondiționată, deoarece contingentul presupune în mod necesar absolutul. Gândirea logică nu se poate opri la contingent spre a-i explica ceea ce este contingent, ci postulează o ființă care își are existența rațiunii sale în sine. Existența acestei ființe este o necesitate internă, de aceea în *Revelație*, Dumnezeu zice: „Eu sunt cel ce sunt" (Ieșirea, III, 14), ceea ce înseamnă că El nu depinde de nimeni. El există de la sine și prin sine.

Concluzia ce se poate desprinde din cele arătate de Toma este că dacă toate lucrurile din lume și lumea în totalitatea ei sunt contingente, trebuie să existe o ființă în afară de lume, o ființă absolută care să fie în același timp și rațiunea suficientă a lumii și propria sa rațiune suficientă.

Proba a patra se deduce din gradația ființelor (ființa în sens filosofic). Asemenea ființe sunt lucruri adevărate, lucruri bune, lucruri perfecte, în diferite grade, mai mari sau mai mici, mai mult sau mai puțin. „Mai mult sau mai puțin" este o expresie care ne arată gradul (gradația) în care un lucru se apropie de lucrul care există în cel mai înalt grad în atributele sale. Deci, „mai mult sau mai puțin" presupune o comparație cu ceva, o

raportare la un reper absolut cu artibutele la superlativ -, cel mai bun, cel mai adevărat (« un lucru este „mai adevărat" cu cât posedă mai multă ființă », zice Aristotel), cel mai perfect. Dar, „cel mai bun", „cel mai adevărat" „cel mai perfect" într-o calitate oarecare este cauza a tot ceea ce aparține acestui gen. Deci, „cel mai bun" ar fi genul, iar „bunicel", „puțin mai bun", „mai bun", „prea puțin bun" ar reprezenta speciile genului. „Există deci o ființă care este cauza oricărei existențe, oricărei bunătăți, oricărei perfecții și aceasta este numită Dumnezeu...", spune Toma de Aquino, în *Summa Theologiae.*

Am arătat că există multe argumente pentru demonstrarea existenței lui Dumnezeu. Scolastica medievală socotea la peste cincii mii numărul lor; în epoca modernă numărul lor a scăzut vertiginos, iar astăzi ele s-au redus la cele cinci menționate mai sus. Fiecare dintre ele au fost susținute în primul rând de cei care le-au formulat și de adepții lor ulteriori, dar și combătute de adversari. Cel mai dezbătut și contestat a fost argumentul ontologic început de Augustin și întemeiat de Anselm de Canterbury (1033-1103), și combătut de călugărul Gaunilo. Toma din Aquino l-a acceptat în tinerețe, dar cu unele rezerve, în timp ce Decartes l-a prețuit mult. Totuși, raționamentul lui Descartes pentru susținerea argumentului ontologic nu rezistă, fiind un sofism (petitio principii), deoarece deduce existența lui Dumnezeu din existența celei mai clare și distincte idei - cea de Dumnezeu - sădită în capul nostru de însuși Dumnezeu. Admiratori și contestatari sunt mulți pentru toate argumentele.

Până aici am invocat rațiunea pentru a dovedi existența lui Dumnezeu, mai bine zis am arătat câteva din argumentele construite cu rațiunea omenească pentru scopul propus și am văzut că ele nu au caracterul infailibilității, fiind des combătute, contestate de-a lungul timpului.

Știm că omul nu s-a mulțumit numai să afle cauzele fenomenelor pe care le-a întâlnit în viața sa zilnică, deci să-și explice numai realitățile lumii înconjurătoare, deoarece setea lui

de cunoaștere l-a mânat să afle ultima explicație a lumii în întregimea ei, ca și a vieții. Aceasta, deoarece, după expresia unor filosofi, omul trăiește sub imperiul unui „instinct metafizic", care îl mână - după priceperea și gradul lui de cultură - să găsească o explicație suficientă tuturor lucrurilor și Totului. „Omul este o ființă care întreabă și se întreabă.. pentru a ajunge la adevăr" spune P. Țuțea în *Omul. Tratat de antropologie creștină* vol. I, cu subtitlul *Problemele sau cartea întrebărilor,* editura Timpul, Iași,. 1992. Dar, adaugă el: « singur nu se poate cunoaște și nici n-are forța necesară de a cunoaște adevărat viața și lumea, ci, cum spune Socrate, „fiindu-i necesară prezența Zeului revelator, pentru a se cunoaște și a afla ce este înțelepciunea" (Charmides) » (Op. cit. p. 102).

În altă parte precizează P. Țuțea „cunoașterea omului (rațională n.n.) este cunoaștere cu rest". Atunci, singura cale sigură spre adevăr este revelația, care se produce doar marilor credincioși, când ating starea de extaz mistic. Este o cale irațională, dar care ne dă toată certitudinea.

6. Pariul

Marele gânditor B. Pascal a fost unul din aleși pentru revelare (asemenea lui Pavel din Tars pe drumul Damascului). În celebrul său *Memorial,* Pascal precizează clar atât momentul - 23 noiembrie 1654 - cât și durata „experienței" al cărui ales a fost - „de la ora zece și jumătate până la ora douăsprezece și jumătate" noaptea în timpul căreia și după aceea a căpătat certitudinea existenței lui„ Dumnezeu viu, diferit de cel al filosofilor și savanților". Suntem îndreptățiți să credem că *Pariul* a fost formulat de Pascal nu înainte, ci după revelare, cu toate că formularea conține condiționalul „dacă" : „Dacă Dumnezeu nu există, nu pierdem nimic, iar dacă există câștigăm o lume". Spusele sale sunt convingătoare: „Putem spune că există un Dumnezeu fără să știm ce este el. Nu trebuie să trageți concluzia

că dacă nu-i cunoaştem perfect natura, Dumnezeu nu există", deoarece indemonstrabilitatea existenţei lui Dumnezeu nu atestă inexistenţa lui, aşa cum indemonstrabilitatea axiomelor nu înlătură evidenţa şi valoarea lor gnoseologică.

În fragmentul din manual se vede că Pascal, pentru a dovedi semenilor săi existenţa lui Dumnezeu nu face apel la raţiune care e neputincioasă, nici la credinţă care nu este acceptată, ci pune în faţa lor, „în cumpănă câştigul şi pierderea în cazul în care ar lua partea credinţei că Dumnezeu există". Pariul lui Pascal determină indirect convertirea omului de la necredinţă la credinţă. El îşi dă seama că credinţa nu strică, ci înalţă spiritul făcând posibilă o mai bună raportare a omului la Dumnezeu, semeni şi lume.

C. Îl putem cunoaşte pe Dumnezeu?

Deşi nu ne-am ocupat în special, până acum de posibilitatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu, implicit la subtemele anterioare s-a afirmat această posibilitate, astfel la subtemele „Conceptul filosofic de Dumnezeu" şi „Există Dumnezeu?", s-a discutat despre calea raţională, dar şi iraţională de cunoaştere a lui Dumnezeu.

În manualul de *Teologie dogmatică* se menţionează următoarele forme de cunoaştere a lui Dumnezeu:

a) Cunoaşterea naturală şi supranaturală;

b) cunoaşterea catafatică (prin afirmarea perfecţiunilor, atributelor lui Dumnezeu) şi apofatică (prin negarea imperfecţiunilor lui);

c) Cunoaşterea lui Dumnezeu din împrejurările concrete ale vieţii.

Tot în această lucrare se precizează, cu referire la cunoaşterea lui Dumnezeu, că este nedeplină, indirectă, analogică şi simbolică.

Nu vom trata aceste forme de cunoaştere, vom arăta însă că unele din ele prezintă similitudini cu cele susţinute de concepţia filosofică.

Oricine ştie că prin elaborarea de concepte începe cunoaşterea raţională. Conceptualizarea unor entităţi sau realităţi înseamnă a stabili sfera şi conţinutul noţiunii. În cazul conceptului de Dumnezeu, sfera include o singură entitate - Dumnezeu. Conţinutul este constituit din note care reflectă însuşirile sau atributele lui Dumnezeu. A dovedi că îl cunoaştem pe Dumnezeu, înseamnă deci a putea indica atributele lui. Aceste atribute sunt exprimate la superlativ şi în formă pozitivă: atotputernic, atotştiutor, atoatebun, fiinţă necesară, transcendent, atemporal, aspaţial etc. Atât Toma din Aquino cât şi Descartes susţin că existenţa lui Dumnezeu este dovedită, întrucât pentru această realitate posedăm conceptul (la Descartes ideea clară şi distinctă de Dumnezeu), iar Pascal, în *Pariul* său spune că putem afirma existenţa lui Dumnezeu independent de cunoaşterea naturii lui (indicată prin notele noţiunii), altfel spus, chiar dacă nu ştim însuşirile şi atributele lui. Dar ceea ce spune Pascal nu se referă la cunoaşterea şi existenţa lui Dumnezeu. Este evident şi sigur că pentru a cunoaşte ceva, acest ceva trebuie mai întâi să existe - cunoaşterea fiind o interacţiune între subiectul cunoscător şi obiectul de cunoscut - dacă ne referim la cunoaşterea omenească dorită, căutată şi întreprinsă de om. Dar Dumnezeu nu există printre obiectele acestei lumi (e transcendent!), este mai presus de lucruri şi de existenţă, nu avem o percepţie directă a lui, şi, deci, ne găsim în imposibilitatea conceptualizării psiho-logice. Dumnezeu este şi rămâne dincolo de mijloacele noastre de cunoaştere directă. De aceea se spune că noi „cunoaştem ca în oglindă", „ştim ca în ghicitură" - „ştiinţă" pe care o vom desăvârşi dincolo, după moarte, cînd vom fi „faţă la faţă". Aici pe Pământ, cu mijloacele raţiunii nu putem, deci, spera să-l cunoaştem pe Dumnezeu, deoarece „Dumnezeu este mai presus de cuvânt, de minte, de

ființă, natura sa fiind necunoscută" - așa cum susține filosoful creștin Pseudo-Dionisie Areopagitul (sec. V. - IV. după Hr.) și nu Dionisie Pseudo-Areopagitul, cum îl numesc unii, căci pe noi ne interesează adevăratul și nu falsul Dionisie și mai puțin faptul dacă el ar fi făcut parte din Areopag. Acesta admite o altă cale de cunoaștere a lui Dumnezeu, irațională - calea extazului mistic. După el prin extaz ajungem la Dumnezeu, care, aparent, este o taină. Cuvântul mistic vine de la gr. „mysis" - a închide ochii sau (și) gura - cuvânt care implică în conținutul lui ideea de „nevedere" și „tăcere" dar ca într-un „misterion" se pot vedea lucruri cu mintea. Se zice că cel cuprins de extaz are ochii și gura închise. De la rădăcina „my" s-a format în latinește „mutus", adică mut.

Vederea cu mintea, pe calea extazului (când are ochii închiși = este miop; gr. „my" = mișcare de închidere și gr. „opos" = ochi) este cunoaștere, dar irațională, în sensul că nu mai sunt întrebuințate mijloacele discursului logic (analiză, sinteză, generalizare, etc.), este o cunoaștere indirectă. În acest sens trebuie să înțelegem cele scrise de Pascal în *Memorialul* său, cu privire la revelația avută: revelația unui Dumnezeu viu - „Dumnezeu lui Avraam, Dumnezeu lui Isaac, Dumnezeu lui Iacob, nu al filosofilor și savanților" - deci Dumnezeu nu ca principiu explicativ (concept),ci ca un principiu activ, ca un agent fizic cu o putere infinită, ca o taină care generează sentimentul propriei finitudini, însoțit de admirație sau teamă. Această cunoaștere, dobândită prin revelație, numai prin sentimente de felul celor menționate poate fi comunicată, conceptele fiind irevelante pentru descrierea lui Dumnezeu. Cunoașterea lui Dumnezeu ar reprezenta după R. Otto, doar analiza și clasificarea sentimentelor noastre, fiind o cunoaștere „numinoasă" (lat. numen = zeu).

7. Ființa perfectă.

Deși este discutabil modul cum Descartes a ajuns la ideea (ideea = rezultat al cunoașterii) de Dumnezeu, nu este însă lipsit de interes. Mai sus am afirmat că a cunoaște sau cunoașterea începe cu conceptualizarea, iar a conceptualiza înseamnă a stabili sfera și conținutul unei noțiuni ce stă pentru o realitate. Din conținutul noțiunii de Dumnezeu face parte și nota (atributul) perfecțiunii. Știm doar, a cunoaște ceva, înseamnă a stabili natura și a-i determina proprietățile, însușirile, trăsăturile, caracteristicile, atributele.

Atributul „perfecțiune" aparține numai lui Dumnezeu. Omul este doar asemănător Lui, dar nu identic cu El. Și atunci când înfăptuiește ceva, omul este numai imitator (capabil doar de *mymesis*), nu creator. Omului îi preexistă materia, Dumnezeu a creat-o „ex nihilo" (din nimic).

În contiuare, vom urmări discursul rațional al lui Descartes, așa cum este înfățișat în *Discurs...* . El spune: „Vedeam clar că a cunoaște este o perfecțiune mai mare decât a mă îndoi și am hotărât să cercetez de unde învățasem să mă gândesc la ceva mai desăvârșit decât eram eu". Cu alte cuvinte, Descartes și-a dat seama că scepticismul omului este semnul imperfecțiunii lui. Comparându-se cu Cerul, Pământul, Lumina, Căldura și multe altele, el își dă seama de superioritatea lui. Cât privește adevărul despre ele, afirmă că depinde de natura umană, care are un anumit grad de perfecțiune, iar dacă cunoștințele noastre sunt false, aceasta depinde de imperfecțiunea noastră.

Referitor la ideea de perfecțiune, Descartes afirmă că ea nu poate proveni de la noi, căci suntem ființe imperfecte (prin însăși faptul că ne îndoim). Ea provine de la o ființă perfectă, de altă natură și care a sădit-o în mintea noastră. Această ființă era Dumnezeu, care cuprinde toate perfecțiunile despre care avem cunoaștere. Aparent, fragmentul este ca un carusel de

raționamente, în mișcare, amețitor. În realitate, reprezintă o încatenare (înlănțuire) riguroasă de raționamente valide și impecabile care converg către afirmarea perfecțiunii lui Dumnezeu. Astfel el originează perfecțiunea nu în om, ci în Dumnezeu, spunând: „...Dacă aș fi fost singur și independent așa încât să fi avut de la mine însumi puținul prin care partipam la Ființa perfectă, l-aș fi putut avea de la mine, din simplul motiv că dându-și puținul putea să-și dea și multul; tot ce știu e că-mi lipsește și astfel, să fiu eu însumi infinit, bun, imuabil, atotștiutor, atotputernic, și în sfârșit, să posed toate perfecțiunile pe care puteam să le observ la Dumnezeu" și „eram sigur că nici unul dintre (atributele n.n) cele care dovedeau vreo imperfecțiune nu era în El, pe când toate celelalte erau".

Pentru a-și întemeia siguranța, certitudinea despre perfecțiunea lui Dumnezeu, Descartes recurge la conceptul de evidență, atribut sau însușire a axiomelor geometriei. Știm că axiomele sunt adevăruri evidente, și din această cauză, sunt nedemonstrate și indemonstrabile. El compară evidența axiomelor geometriei cu evidența ființei perfecte. Lasă să se înțeleagă că, așa cum este evident adevărul că suma unghiurilor unui triunghi este egală cu două unghiuri drepte, chiar dacă în lume nu există vreun triunghi (perfect n.n.), tot așa este evident faptul că Dumnezeu există, pentru că există ideea de perfecțiune, care nu este de la noi, ci de la El.

8. Experiența sacrului

Fără să dăm o definiție a sacrului, vom arăta doar că este opusul profanului. Sacrul este tot ce există dincolo de pragul templului: sfânt, divin, venerat. Înainte de a întreprinde o hermeneutică (interpretare) a textului lui R. Otto, vom prezenta câteva idei din *Cuvânt înainte* al *Istoriei religiilor și credințelor religioase,* vol. I, a lui Mircea Eliade, cu privire la sacru: „Este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume... Conștiința unei lumi reale și semnificative este strâns legată de descoperirea sacrului". Și mai jos: „La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, a trăi ca ființă umană este în sine un act religios, căci alimentația, viața sexuală și munca au o valoare sacramentală". Deci, după Eliade, funcționarea spiritului este imposibilă fără convingerea existenței realului. Realul este, după P. Țuțea, transcendentul ce are mai multă realitate decât imanentul. Realul este Dumnezeu.

Divinitatea este sesizată cu o clară precizie, spune R.Otto și definită cu ajutorul unor atribute ca: spirit, rațiune, voință, voință teleologică, bunăvoință, atotputernicie etc. Esența divinității descrisă cu ajutorul acestor atribute poate fi desemnată drept rațională, iar religia care le recunoaște și le afirmă este și ea tot rațională. Atributele amintite și altele asemănătoare adăugate, nu epuizează esența divinității.

Sacrul, ne spune Otto, trebuie căutat în ceea ce este mai intim și mai profund într-o emoție religioasă intensă, care este mai mult decât credința în mântuire, încredere sau iubire. Asemănător lui Eliade, Otto ne previne că sacrul este omniprezent și poate fi exprimat în sentimentul lui „mysterium tremendum" (taină cutremurătoare). „Sentimentul acesta se poate răspândi în suflet ca un val domol sub formă liniștită și plutitoare a unei pioase reculegeri. El se poate transforma într-o trăire a sufletului mereu fluidă care se propagă și vibrează îndelung, dar care, în cele din urmă, se stinge, lăsând din nou sufletul pradă profanului...El poate duce la excitații stranii, la beție, fascinație și extaz... El poate deveni o tăcută și umilă cutremurare a creaturii în fața celui care - într-adevăr, care ? - în misterul lui inexprimabil, este mai presus de orice creatură".

« „Conceptual", misterul nu desemnează altceva decât ceea ce este ascuns, adică ceea ce nu este manifest, ceea ce nu este conceput și nici înțeles... însă, prin mister noi înțelegem ceva

absolut pozitiv. Acest ceva pozitiv se manifestă numai în sentimente"».

Ghilimelele cuvântului „conceptual" lasă să se întrevadă, cu privire la mister, că noi avem doar termenul (cuvântul), nu şi conceptul, că misterul fiind ascuns, nemanifest, tainic, nu poate fi supus conceptualizării, Dumnezeu fiind de necuprins şi de neînţeles pentru minte, manifestându-se numai în sentimente.

9. Cel dincolo de toate

Dacă citim cu atenţie fragmentul din *Teologia mistică* a lui Pseudo-Dionisie Areopagitul observăm că acesta a folosit pentru cunoaşterea lui Dumnezeu calea apofatică (gr. apofactios = negativ).

Cunoaşterea apofactică se caracterizează prin negarea oricărei imperfecţiuni în Dumnezeu, ceea ce în fond, înseamnă afirmarea tuturor perfecţiunilor sale. În transcendenţa fiinţei sale personale, Dumnezeu rămâne necunoscut şi de necuprins.

Dumnezeu nu poate fi cunoscut în acelaşi fel în care sunt cunoscute entităţile din lumea creată şi imanentă, folosind ideile de timp şi spaţiu şi raporturile dintre fenomenele naturale, fiindcă Dumnezeu le transcede pe toate („Cel dincolo de toate"). De aceea, afirmându-se ceea ce Dumnezeu nu este, se spune mai mult despre El, despre misterul divin inefabil, în grai omenesc, decât se spune în concepte sau noţiuni pozitive.

Pseudo-Dionisie Areopagitul promovează cunoaşterea apofatică (negativă) şi operatorul logic ternar „nici - nici". Altădată, scepticii vechi foloseau acest „nici - nici" ca ultim termen al procedeului lor de respingere a oricărei poziţii filosofice. Vechii indieni credeau că acest „nici - nici" reprezintă negaţia absolută, lucru bine de reţinut în problema noastră. Scepticii greci afirmau că nici măcar „nici - nici" nu oferă o certitudine, deoarece „orice" al gândirii şi al discursului suferă fatalitatea pozitivului (gr. katafaticos = pozitiv), trimite la el, deoarece negarea fiecărei, oricărei imperfecţiuni duce la afirmarea tuturor perfecţiunilor lui Dumnezeu.

Iată pasajul care ne ajută să susţinem cele afirmate mai sus: „Noi spunem că Cel care-i cauza tuturor, fiind deasupra tuturor, nu e lipsit de existenţă, sau de viaţă, sau de raţiune, sau de minte; dar nu e nici corp sau formă, sau chip... nu se vede, nici nu are atingere sensibilă... nici nu poate fi simţit... nici nu are ceva din cele sensibile". Iar mai jos, fără să reproducem integral: „Noi spunem că Dumnezeu nu este nici suflet, nici minte... nu poate fi exprimat, nici înţeles... El nici nu stă, nici nu se mişcă. Nu există contact inteligibil cu Dumnezeirea... Ea nu e nici ceva din cele ce nu sunt, nici ceva din cele ce sunt... ci atunci când afirmăm sau negăm cele ce vin după Ea, noi nici n-o afirmăm, nici n-o negăm, pentru că e mai presus de orice negare; Superioritatea Celui care în chip simplu este liberat de toate şi dincolo de toate".

Analizând textul, suntem tentaţi să credem că apofatismul este agnosticism, adică lipsă de cunoaştere efectivă. În fond, el este depăşire a mijloacelor obişnuite de cunoaştere. Cunoaşterea apofatică se întemeiază pe premisa că existenţa lui Dumnezeu cel viu, incognoscibil şi incomprehensibil, este în toată deplinătatea sa mai evidentă spiritului omenesc decât toate celelalte existenţe. Este vorba, aşadar, nu despre o existenţă demonstrată logic, ci supralogic prin evidenţa trăită a existenţei lui Dumnezeu şi prin orientarea firească a omului, ca dorinţă, ca nostalgie spre Părintele lui ceresc.

D. Etica şi Dumnezeu

Etica este disciplină filosofică. Studiază problemele teoretice şi practice ale moralei. Între etică şi morală există o strânsă legătură. Etica studiază şi prescrie principiile teoretice ale moralei, iar aceasta din urmă reprezintă prescrierea şi aplicarea normelor morale în viaţa cotidiană. Raportul dintre ele este cel

de subordonare de la gen la specie, de la „mamă" la „fiică"; mama este etica, fiica este morala. Am considerat necesară etimologia termenilor „etică" și „morală", de aceea o consemnăm: primul termen, etică, provine din grecescul „ethos" care înseamnă morav, obicei, caracter, iar moral derivă din latinescul „mos" care, de asemenea, înseamnă obicei. Scopul moralei este de a-l face pe om fericit în această viață și dincolo.

Alături de înțelegerea lui Dumnezeu ca un principiu explicativ al lumii, Dumnezeu este înțeles, mai ales de către creștini ca o persoană superioară nouă, căreia oamenii i se adresează în rugăciuni ca unui adevărat judecător suprem. Rugăciunea este calea de legătură a omului cu Divinitatea și dovada că aceasta este considerată o ființă activă care poate oricând să ne îndeplinească cererile și dorințele.

Unii filosofi au raportat moralitatea oamenilor la religie și s-au întrebat dacă aceasta depinde sau nu de ea. Marile religii „occidentale" (iudaismul, creștinismul și islamismul) au dat răspunsuri afirmative. Astfel, Dumnezeu este garanția moralității; fără el nu ar putea exista reguli universale pentru comportamentul oamenilor. Dacă fiecare și-ar avea propriile-i legi morale, reguli, ar însemna că nu mai există moralitate. Așadar, legea Divină este modelul universal al moralității faptelor noastre. Rezultă că idealul moral al omului este trăirea în armonie cu legea divină.

Până la morala creștină se poate vorbi de o morală empirică și de una filosofică. Morala empirică se baza pe reguli de comportament extrase din observațiile zilnice asupra omului și societății. Ea n-a avut nici o legătură cu religia. Morala empirică judecă faptele după rezultatele lor și dă reguli de purtare în viață. Cei care s-au ocupat de generalizarea modului de purtare stabilit pe cale empirică, au dat următoarea regulă morală: „Lucrează așa, încât principiul acțiunii tale să se poată generaliza spre binele și fericirea omenirii". Seamănă cu imperativul moralei kantiene. Ne amintim de Socrate, care a preferat să moară pentru respectarea legilor, decât să evadeze și să încalce legile cetății Atenei, spre binele și fericirea cetățenilor ei și chiar a noastră, celor de acum.

Morala filosofică își scoate principiile ei din învățăturile filosofice vechi și din cele recente. Se mai numește și etică filosofică și stă în legătură cu învățăturile filosofice. Ne vin în minte marile sisteme sau doctrine morale ale antichității: morala epicuriană (a plăcerii), în care se susține că fericirea omului se obține prin satisfacerea tuturor plăcerilor pe care le dorește; apoi morala cinică, în care se spune că omul nu trebuie să poarte grijă de corpul omenesc și de trebuințele vieții, ci, să se îngrijească numai de suflet (vezi discuția lui Diogene din Sinope - cinicul - cu Alexandru Macedon). În sfârșit, morala stoică, în care se prescrie că omul trebuie să rabde toate vicisitudinile vieții, iar când și-a pierdut cinstea în societate trebuie să se sinucidă, fiindcă cinstea nu se mai poate câștiga. Morala stoică avea o parte bună, fiindcă punea preț pe cinstea omului, dar avea și una rea pentru că îndemna la sinucidere, or, morala trebuie să conducă pe oameni la conservarea lor și a societății în care trăiesc.

Multe doctrine morale filosofice au stabilit principii sănătoase dar au fost, așa cum am văzut, și altele care stabileau reguli contrare celor mai elementare principii de morală.

Odată cu răspândirea creștinismului a apărut morala creștină, care pune la fundamentul ei iubirea dezinteresată pentru oameni și pentru Dumnezeu. Morala creștină pune în fața oamenilor reguli de comportare în viață, conforme cu învățăturile lui Hristos, singurele care duc la mulțumire sufletească și fericire. Este interesantă și umană această normă, dacă ne gîndim că, până la apariția creștinismului, pedepsele administrate unui răufăcător urmăreau suprimarea lui, pe când în morala creștină se urmărește nu răzbunarea, ci îndreptarea, corijarea acelui care a încălcat o lege administrativ-judecătorească sau religioasă.

În morala creştină s-au regăsit toate învăţăturile morale sănătoase ale filosofiei. Începând cu secolul al XIV-lea după Hristos, împotriva moralei creştine a început o luptă care a dat naştere ateismului, iar mai târziu au apărut doctrine politice şi sociologice care au dezvoltat egoismul. E suficient să ne întoarcem la filosoful german Nietszche, care a dezvoltat teoria egoismului până la conceperea ideii de supraom şi cea de suprapopor, idei care au contribuit, în mare parte, la începerea primului război mondial.

Fără să suprasolicităm o doctrină morală sau alta din cele considerate până acum, trebuie să subliniem necesitatea raportării comportamentului oamenilor la un sistem de principii şi reguli morale şi religioase, pentru că s-a dovedit că nu există oameni absolut areligioşi şi amorali. Cei care se auto-intitulează atei sunt vanitoşi şi exprimă o prea mare iubire faţă de ei înşişi, o raportare egoistă la sinele lor, numai.

Neacceptând transcendenţa, omul areligios este pus în situaţia de a trebui să găsească un sens existenţei sale. Acest sens trebuie să-l construiască raportându-se numai la sine şi numai la „istoria" sa. Se pune întrebarea: oare este el eliberat în întregime de orice experienţă a sacrului? Aparent simpla negare a lui Dumnezeu îl asigură de acest lucru; negându-l pe Dumnezeu, omul se află deodată aşezat în altă lume - o lume desacralizată, lipsită de semnificaţie, în care nu există nici un reazem absolut. M. Eliade argumentează că această imagine este greşită, deoarece, spune el, lumea în care trăim, chiar dacă e diferită de cea în care au trăit străbunii noştri, conţine multe comportamente religioase camuflate, lente sau degenerate, dar care păstrează legătura cu sacrul.

În analiza următoarelor texte de reflecţie vom urmări raportul dintre sacru şi profan, dintre teism şi ateism cu privire la morală în special, şi etică în general.

10. Dumnezeu-judecătorul conştiinţei

Din analiza fragmentului rezultă că pentru exerciţiul vieţii morale libertatea e o condiţie fundamentală. Credinţa în libertate nu este însă suficientă pentru a asigura perspectiva unei veritabile şi totale împliniri, a conştiinţei morale. Pentru acest fapt, Kant mai adaugă încă două condiţii pe care le consideră absolut necesare: existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului. Credinţa în existenţa unei Divinităţi justiţiare este condiţia absolut necesară; ea va recompensa binele şi va pedepsi răul, într-o altă viaţă. Dacă sufletul va fi muritor atunci justiţia divină n-ar mai avea finalitate. Se observă că posibilitatea şi necesitatea religiei decurg din însăşi cerinţele conştiinţei noastre morale şi, la prima impresie, s-ar părea că vederile lui Kant, în această direcţie, ar fi într-un perfect acord cu dogmele ortodoxiei creştine.

Fiecare om - spune Kant - este înzestrat cu conştiinţă, care va îndeplini rolul unui tribunal interior ce va aproba şi va da cale liberă sau va interzice anumite fapte sau acţiuni. Această conştiinţă este o reprezentare a datoriei care îşi are rădăcina numai în lumea purităţii noumentale. Prin această conştiinţă omul stabileşte relaţii cu sine însuşi, „el se vede totuşi constrâns de către raţiunea sa ca de un ordin dat de o altă persoană". Pentru a fi un judecător imparţial conştiinţa trebuie să se analizeze pe sine în cazul oricărei datorii, ca un altul. „Acest altul poate fi, aşadar, o persoană reală sau una doar ideală, produsă de raţiunea însăşi". Se observă că, judecându-se pe sine, conştiinţa se dedublează constituind un tribunal: acuzatul – conştiinţa făptuitoare sau raţiunea practică – şi judecătorul – conştiinţa despre existenţa unui altul sau Dumnezeu „atot-îndatoritor", „persoană în raport cu care toate datoriile să fie considerate ca poruncile (imperativele n.n.) sale." O astfel de persoană atotputernică deasupra tuturor fiinţelor morale se

numeşte Dumnezeu. O astfel de fiinţă supremă nu îi este dată omului în mod obiectiv prin raţiunea sa teoretică, ci doar subiectiv, prin raţiunea sa practică, care se îndatorează pe sine să acţioneze în conformitate cu aceasta. „Se îndatorează pe sine să acţioneze în conformitate cu aceasta" exprimă o relaţie de subordonare liberă a omului faţă de divinitate; această legătură (lat. religo, - are = religie) este exprimată în conceptul de religie, care reprezintă pentru om doar „un principiu al judecării tuturor datoriilor sale ca porunci dumnezeieşti". Prin această ultimă expresie citată, Kant lasă să se înţeleagă că fără acceptarea ideii existenţei lui Dumnezeu ca judecător al faptelor noastre este imposibilă practicarea unei morale care să permită armonia între oameni şi realizarea progresului în lume.

11. Morală şi ateism

J. P. Sartre, împreună cu M. Heidegger şi alţii constituie ramura atee a existenţialismului. *Existenţialismul este un umanism* este scrisă de Sartre în 1946 şi reprezintă rezultatul frământărilor sale din perioada de apropiere şi cochetare cu marxismul, apropiere care nu a mers până la capăt. Mai mult, scriind această carte, el a declanşat reacţii adverse, astfel că în 1947, un fost elev, Jean Kanapa îi opune studiul polemic (gr. polemos = război, luptă) intitulat *Existenţialismul nu este un umanism.* Sartre nu a scris o morală, deşi la sfârşitul scrierii *Fiinţă şi Neant* (1943) anunţa că va întreprinde acest lucru.

Ştim că tema esenţială a existenţialismului este omul, şi în această măsură se poate afirma că existenţialismul este un umanism. Am afirmat „un umanism" deoarece există mai multe umanism, de pildă cel antic, renascentist etc. Umanismul existenţialist se deosebeşte de cel clasic, deoarece fiinţa umană nu mai apare sub aspectul armoniei, al împlinirii interioare, ci ca subiect şi ca obiect totodată, al unei drame, o dramă izvorâtă din dezacordul dintre om şi lume,ca şi din neputinţa omului de a se

domina pe el însuşi. Omul pare mai curând predestinat disperării, neîmplinirii şi unei ineluctabile solitudini. „Suntem singuri, fără scuze".

În cadrul acestei ontologii sartriene nu se pune problema teoretică a existenţei lui Dumnezeu. Existenţialismul lui Sartre este ateism. Afirmaţia lui „omul e liber" este sinonimă, în această ontologie cu afirmaţia „Dumnezeu nu există", căci dacă Dumnezeu ar exista, libertatea omului ar fi de neconceput. În acest caz, pentru a exista ca fiinţă liberă, omul nu poate proceda altfel decât să tăgăduiască existenţa acelui „Altul" absolut care, la Kant, am văzut mai sus, reprezintă reperul la care se raportează conştiinţa (raţiunea practică) şi judecătorul autorizat al conştiinţei. Această idee este susţinută de Sartre, invocându-l pe Dostoievski, după cum se vede din text: «Dostoievski a scris: „ Dacă Dumnezeu nu ar exista, totul ar fi permis.„Acesta este punctul de plecare al existenţialismului ». Fiind fără Dumnezeu, omul „va fi ceea ce se va face singur", dar „omul neasistat de Dumnezeu în căutările şi întrebările sale, rătăceşte şi se pierde", spune P. Ţuţea în *Tratat de antropologie creştină.*

Sartre, contemporan cu P. Ţuţea, deşi la extreme, primul ateu, celălalt-credincios creştin, emite totuşi şi el ideea gânditorului român, spunând: „într-adevăr totul este permis dacă Dumnezeu nu există, şi în consecinţă omul este (se simte n.n.) abandonat pentru că el nu găseşte nici în sine, nici în afara sa vreo posibilitate de care să se agaţe". De aici, drama şi pesimismul, cu toate că el, omul, este liber, liber să dispună chiar de libertatea sa. „Omul este condamnat să fie liber" se dovedeşte până la urmă a fi doar o iluzie. Fără Dumnezeu orice comportament devine legitim pentru orice om, poate alege orice; fiecare are propria-i morală. Fără Dumnezeu-valoare, fiecare eu devine un centru şi de aici egocentrismul şi lipsa de responsabilitate.

Atunci când Sartre spune că „omul este liber" ne-am aştepta ca pornind de la acest statut, el să fie optimist, dar paradoxal, el,

omul, descoperă în aceasta un prilej de suferință și caută să demonstreze că nu este, și devine în funcție de alegerile sale. „Omul nu este niciodată decât rezultatul alegerii sale"; un rezultat niciodată încheiat, decât poate, în momentul morții, cînd propriu-zis, el nu mai există. Din această perspectivă, modul de ființare propriu omului nu constă în existența ca stare, ci în existența ca devenire, într-o devenire echivalentă cu neantul al cărui artizan este omul însuși. Iată cum Sartre, excluzând pe Dumnezeu din Ființă (Existență), și punând omul în locul lui, a creat un umanism care, ca toate umanismele, reprezintă ateismul, or, în perimetrul ateismului nu se poate concepe o morală autentică, optimistă, care să-i ofere omului certitudini și sensuri ale existenței sale în lumea imanentă.

12. Omul religios și omul areligios

Omul nu este numai „homo religiosus" („homo sacer"). Ne gândim la om ca specie, nu ca individ, căci există și indivizi care-și zic areligioși, atei, fără să-și dea seama că inconștient, săvârșesc, înfăptuiesc zilnic, acte cu semnificație sacră, religioasă. Celebrul istoric al religiilor, Mircea Eliade (1907-1986), în *Cuvînt înainte* din traducerea românească a *Istoriei credințelor și ideilor religioase* (1981), reia ideea din *Nostalgia originilor* (1969), conform căreia „Este greu să ne imaginăm cum ar putea funcționa spiritul uman fără a avea convingerea că ceva ireductibil real există în lume... Conștiința unei lumi reale și semnificative este strîns legată de descoperirea sacrului. Prin experiența sacrului, spiritul uman a sesizat diferența între ceea ce se revelează ca fiind real, puternic, bogat și semnificativ și ceea ce este lipsit de aceste calități, adică curgerea haotică și periculoasă a lucrurilor... Pe scurt sacrul este un element în structura conștiinței și nu un stadiu în istoria acestei conștiințe". Reflectînd asupra ultimei afirmații, înțelegem că sacrul și, în legătură cu aceasta, religiozitatea, este

înnăscută ființei umane, este o trăsătură esențială a omului. Nu întâmplător se spune că omul este singura ființă care crede. Crede pentru că e absurd, crede pentru a înțelege, crede pentru a se mîntui... dar crede.

Pe aceeași pagină (pag. IX), savantul N. Eliade adaugă:

„La nivelurile cele mai arhaice ale culturii, a trăi ca ființă umană este în sine un act religios, căci alimentația, viața sexuală și munca au o valoare sacramentală. Altfel spus, a fi, sau mai degrabă a deveni om, înseamnă a fi religios".

Înainte de a ne apleca asupra textului pus sub titlul *Omul religios și omul areligios,* credem că se cuvine să definim imediat sacrul, pe care deja l-am folosit, și corelativul și opusul său, profanul, pentru a respecta una din cerințele necesare ale unui discurs clar.

Astfel, în *Dicționar de religiologie* al profesorului Mihai Nistor de la Universitatea din Iași, cu privire la sacru găsim etimologia: lat. sacer = sfânt, venerat, divin, și printre altele, explicația: „termenul central al religiei, opus celui profan; ceea e este considerat sfânt..., într-o accepție mai restrânsă, prin sacru se denumește și tot ceea ce ține de cultul religios sau, prin analogie, ordine morală...".

La termenul profan găsim următoarea etimologie: lat. pro - în față; lat. fanum - loc sacru, templu. Termenul mai desemnează tot ceea ce există în fața, înaintea și în afară de templu, adică laicul. Puțin mai jos găsim precizarea lui M. Nistor: „ Eliade consideră profanul ca o alterare sau frustrare a sacrului, fenomen care explică mecanismul procesului de desacralizare și secularizare a culturii contemporane, ca urmare a progresului social și dezvoltării științelor", idee eliadescă evidentă și în textul nostru din manual.

Din analiza textului se vede că Eliade consideră sacrul o realitate absolută, transcendentă lumii acesteia. Lumea aceasta, spune el, își primește realitatea de la acest transcendent, sacrul. Mai mult, omul însuși își actualizează potențele în măsura în

care este religios, în măsura în care participă la această realitate prin mituri, rituri, ritualuri, tradiţii, ceremonialuri.

«Reactualizând istoria sacră (prin mit n. n.) - mitul fiind definit ca formă de conservare a memoriei ancestrale despre fapte petrecute „ab-origine" –, imitând comportamentul divin (prin ritualuri n. n.), omul se instalează şi se menţine aproape de zei, adică într-un real semnificativ.» Suntem de părere că sensul acordat cuvântului „real" de către Eliade este acelaşi cu cel acordat de P. Ţuţea, când prin el desemnează transcendenţa, divinul. Acest lucru nu ne miră, ştiut fiind că cei doi gânditori, din aceeaşi generaţie, s-au născut, au crescut, s-au format împărtăşind, până la un moment dat, aceeaşi paradigmă socio-culturală.

Din text se observă că Eliade compară omul religios care, prin aproape tot ce întreprinde, încearcă să se menţină în orizontul sacrului, cu omul areligios, care „refuză transcendenţa, acceptă relativitatea realităţii (imanenţei n. n.) şi i se întâmplă chiar să se îndoiască de sensul existenţei". Afirmând că oameni areligioşi au existat în toate marile culturi de-a lungul timpului, subliniază că dezvoltarea plenară a omului areligios s-a produs numai în societăţi moderne, începând cu sec. al XIX-lea – secolul ştiinţei şi tehnologiei pozitive. Acest om modern areligios îşi asumă o nouă situaţie existenţială: el se recunoaşte doar ca subiect şi agent al istoriei şi refuză orice chemare la transcendenţă: «Omul „se face" pe sine însuşi şi nu recunoaşte să „se facă" în întregime decât în măsura în care se desacralizează şi desacralizează lumea». Părerea că desanctificarea se realizează prin dezvoltarea ştiinţei (cunoaşterea structurii materiei, a codului genetic, a funcţionării creierului, cucerirea Cosmosului etc.) şi a tehnicii şi tehnologiei a cunoscut o mare răspândire sub forma „mitului progresului etern". Acest mit şi-a pierdut considerabil vigoarea în urma celor două războaie mondiale, până la care omenirea credea că atotputernica tehnologie o va salva de constrângerile seculare.

Astăzi, ştim că aproape nimeni nu mai are acestă credinţă. Dimpotrivă.

Urmărind ideile avansate de M. Eliade în acest fragment din *Sacrul şi profanul,* întâlnim una foarte interesantă, prin care se afirmă că „omul areligios coboară însă, din homo religiosus şi, fie că vrea, fie că nu, el este opera acestuia, s-a constituit pornind de la situaţiile asumate de strămoşii săi", „omul profan este rezultatul unei desacralizări a existenţei umane".

Această desacralizare nu este totală şi ireversibilă (vezi revista americană *Sinteza* în limba română difuzată de Ambasada S.U.A. la Bucureşti), spune Mircea Eliade: «omul areligios în stare pură este un fenomen destul de rar întâlnit chiar şi în societatea modernă cea desacralizată. Majoritatea celor „fără religie", încă se mai comportă în mod religios (fără să-şi dea seama)» doar, sacrul este constitutiv, structural conştiinţei (şi inconştientului).

Comportamentele intelectual-culturale şi pragmatice nu exprimă altceva, în societăţile hiper-civilizate, decât comportamente religioase camuflate sau degenerate. Ne gândim la spectacolele îndrăgite, cărţile suprasolicitate, curentele muzicale (hard and heavy, rock, trash etc.), părăsirea centrelor urbane cu atributele lor civilizatorii pentru a trăi în grote sunt „comportamente ce se declară perfect laice, ba chiar antireligioase". În fond, ele sunt expresia „nostalgiei Paradisului", a dorinţei de a redobândi starea edenică de dinaintea căderii în păcat, promovată de nudism sau mişcarea pentru libertatea sexuală absolută. Eliade vorbeşte în revista menţionată de „hippie movement": «în cazul acestor hippies este clar că ei au redescoperit ceva ce fusese considerat drept pierdut încă din vremea profeţilor – „religiozitatea cosmică". În acelaşi timp ei au redescoperit însemnătatea vieţii ca manifestare divină... Glorificarea nudităţii şi a sexualităţii aparţine sferei ritualului... Ei au redescoperit natura ca manifestare a Divinităţii».

9. FILOSOFIA

Motto: «Ca să ai parte de adevărata libertate, trebuie să fii sclavul filosofiei»
(Seneca, *Epistole către Lucilius*, 8.7)

A. Ce este filosofia?

Obiectul şi subiectul sau Lumea şi Omul, două realităţi „date" sau create – cine ştie – stau faţă în faţă. Primul, obiectul sau Lumea – tăcut, rezistent, aparent impenetrabil. Al doilea, subiectul – sau Omul – mirat, curios sau cuprins de nelinişte gnoseologică, întreabă lucrurile, se întreabă pe sine, pe semeni şi chiar pe Dumnezeu şi Lume. Este aproape un monolog, căci toţi şi toate tac. Întreabă ştiinţific, artistic, filosofic, religios şi pragmatic, dobîndind răspunsuri care configurează tot atâtea viziuni asupra existenţei.

Viziunea filosofică sau filosofia, dobândită raţional reprezintă rezultatul reflecţiei metodice asupra pluralităţii experienţelor umane, reprezintă una din formele prin care se realizează tulburătorul „dialog" dintre „eu" şi „Lume". Acest ultim gând se vrea *un* răspuns din multele care s-au dat, de-a lungul vremii la întrebarea „ce este filosofia?".

A încerca să scăpăm de întrebare, expediind un răspuns sub forma unei definiţii de dicţionar, ar fi uşor, dar şi o manifestare de spirit infatuat. A întreprinde un studiu mai larg la „ce este filosofia? " ar fi destul de dificil, ar depăşi posibilităţile tipografice şi ar produce un dezechilibru în economia lucrării, în raport cu celelalte teme de reflecţie.

Vom încerca, pe scurt, o conturare a răspunsului la problema care ne provoacă. Se ştie că, cel puţin în colţul nostru de univers, dintre toate, doar omul este singura fiinţă cunoscătoare. Există, mai multe moduri umane de a cunoaşte: senzorial, raţional, intuitiv (diferit de intuiţia sensibilă), experimental, etc.

Filosofia ţine de modul raţional. Este o activitate teoretică. Cu această afirmaţie am stabilit o primă determinaţie a acestei discipline a spiritului cunoscător. Filosofia este, deci, o activitate de cunoaştere raţională. Este o cunoaştere. Cunoaştere a „ce ? ", într-o altă formulare „care este obiectul de studiu al filosofiei".

Din studiile liceale, ne amintim ce studiază fizicianul, matematicianul, biologul, chimistul, şi psihologul etc. Acele entităţi – lucruri şi fiinţe materiale sau ideale – precum şi proprietăţile lor fizice, matematice, chimice constituie „obiectele" de studiu al disciplinelor ştiinţifice – fizică, matematică, chimie, în general, ale ştiinţei. Ştiinţa (există peste 1.200 de ştiinţe) studiază individualul (un lucru, o fiinţă etc.), particularul (clase de lucruri, clase de fiinţe etc.), generalul (clase de clase de obiecte etc) precum şi proprietăţile „particulare" şi fenomenale ale acestora, fără a merge până la găsirea şi explicarea „cauzelor ultime". În ştiinţă există o „specializare"; fiecare disciplină ştiinţifică studiază un anumit fel de obiecte, fără să cuprindă întrebări referitoare la natura principiului din care sunt constituite; pe omul de ştiinţă nu-l interesează dacă obiectele cercetării sale au fost create de o fiinţă divină sau nu, el le consideră ca „date". Ştiinţa studiază numai părţile, anumite domenii distincte ale Existenţei.

În timp ce ştiinţele au, în parte, obiecte de cercetare care alcătuiesc sfere restrânse şi distincte, particulare, filosofia are ca „obiect" de cunoscut întreaga realitate, întreaga Existenţă, privită sub aspectele şi proprietăţile ei cele mai generale. Aşa stând lucrurile, rezultă că filosofia se deosebeşte de ştiinţe (ştiinţa) „prin universalitatea obiectului său material (toate

lucrurile) şi prin nobleţea obiectului său formal (ultimele cauze)". În timp ce ştiinţa încearcă să descopere cauzele (raţiunea) imediate ale existenţei şi producerii unui lucru, fenomen sau eveniment, filosofia vizează explicarea cauzelor ultime ale întregii Existenţe.

Prin filosofie, „omul doreşte să cunoască nu numai „de ce ?" -ul imediat, ci, şi ultimul „de ce ? " al fiecărui lucru şi al lui însuşi".

Iată câteva întrebări filosofice: Ce sunt sau cine sunt eu? Cum se explică existenţa mea? Are viaţa vreun sens? Pot fi fericit? Ce este moartea? Ceea ce există, există în realitate sau este numai o aparenţă? Universul (Lumea) există din totdeauna, sau a fost creat de ceva sau cineva? Care este şi de ce natură este principiul lumii? Există un singur principiu sau mai multe? Universul este finit sau infinit în spaţiu şi în timp? Universul este static sau în mişcare? În univers domneşte legea şi ordinea, este Cosmos sau întâmplarea este regula Lumii şi deci, totul e Haos? Omul poate cunoaşte lumea? Dacă da, atunci ce, cum, şi cât cunoaşte? Atinge omul adevărul şi certitudinea, sau cunoaşte cu „rest" ? Poate schimba lumea? Există un scop suprem, o finalitate, şi deci, o Divinitate?

Sunt multe întrebările filosofiei şi nici una nu se regăseşte în câmpul ştiinţelor. Ştiinţa nu-şi pune astfel de întrebări. Simpla enumerare a întrebărilor, formulate fără o ordine riguroasă, şi reflecţia asupra lor permite conturarea „obiectului" filosofiei.

În câmpul filosofiei găsim mai multe părţi ale ei pe care le vom enumera într-o anumită ordine:

– ontologia (teoria despre Existenţă ca Existenţă), de la „gr. to on" = fiinţa şi gr. „logos" =teoria;

– gnoseologia (teoria cunoaşterii), de la gr. „gnosis" = cunoaştere;

– logica (cunoaşterea gândirii corecte, „ştiinţa" legilor gândirii corecte), de la gr. „logos" = gândire, raţiune;

– metodologia (ansamblul căilor sau metodelor de cercetare eficientă), de la gr. „meta ta hodos" =cale, drum;

– axiologia (teoria valorilor), de la gr. „axia" = valoare;

– praxiologia (teoria acţiunii eficiente), de la gr. „praxis" = activitate (practică);

– etica (teoria despre normele vieţii morale), de la gr. „ethos" = morav, obicei, normă, regulă;

– estetica (teoria despre frumos, urât şi alte categorii), de la gr. „aistesis" = contemplare senzorială, percepere;

– antropologia filosofică (teoria despre om ca fiinţă generică, culturală), de la gr. „antropos" = om (fiinţă cu ochi în frunte).

Din consemnarea părţilor sau disciplinelor filosofice se observă că filosofia este o activitate teoretică vastă şi complexă şi nu doar „o materie" inclusă printre celelalte în programa şcolară. De asemenea, se observă că nici una din teoriile de mai sus nu reprezintă obiect de studiu pentru vreo disciplină ştiinţifică, studiată în şcoală. Rezultă că filosofia are un obiect de studiu bine precizat şi nu încalcă teritoriul niciunei ştiinţe, ea nu se contrapune, nici nu se reduce şi nici nu se suprapune ştiinţei sau altor discipline ale spiritului, chiar dacă ea reprezintă o viziune sintetizatoare şi totalizatoare.

Dar filosofia nu este numai cunoaştere contemplativă, teoretică, ea este şi ghid de comportare morală prin intermediul eticii, sprijin pentru altele de toate felurile prin intermediul esteticii, instrument (gr. organon) al gândirii corecte pentru descoperirea adevărului, pus la dispoziţia celorlalte ştiinţe sub forma logicii, disciplină normativă pentru desfăşurarea praxisului eficient şi nu în ultimul rând criteriu de valorizare (apreciere, evaluare) a celorlalte valori culturale şi civilizatorii. Hegel ne spune că „filosofia este floarea cea mai aleasă a unei culturi" şi credem că are dreptate, iar fizicianul Max von Laue era de părere că: „toate ştiinţele trebuie să se grupeze în jurul filosofiei care este centrul lor comun... Aşa şi numai aşa poate fi

menţinută unitatea culturii ştiinţifice... Fără această unitate, întreaga cultură ar fi sortită pieirii".

Cele spuse până aici ne permit să ne facem o imagine cât de cât clară despre „ce este filosofia? " Deşi se deosebeşte de teologie (religie), în unele privinţe se aseamănă. Se ştie că problema fundamentală a filosofiei este aceea a raportului dintre materie şi conştiinţă, dintre substanţă şi spirit, care reprezintă de fapt şi problema fundamentală a teologiei, având o formulare echivalentă: „în ce raport se află Dumnezeu cu lumea". P. Dezza S. J., în *Filosofia (Sinteză scolastică),* pentru a arăta relaţia dintre filosofie şi teologie consemnează următoarele: „Cunoaşterea ultimelor cauze este cercetată în filosofie cu ajutorul „luminii naturale a raţiunii", cum s-a spus în definiţie, pentru a o distinge de teologia catolică; Aceasta, porneşte de la lumina supranaturală a credinţei, în timp ce filosofia, chiar şi atunci când se aplică studierii lui Dumnezeu (teologia naturală) porneşte mereu de la lumina naturală a raţiunii. Cu toate că filosofia se distinge net de teologia supranaturală şi de credinţă, studiul filosofiei este un preambul necesar studiului religiei. Noi ajungem la credinţă călăuziţi de raţiune... Filosofia conţine bazele raţionale ale problemelor religioase".

După cum am semnalat la început, întrerupem consideraţiile cu privire la „Ce este filosofia? ", nu înainte de a sublinia, apăsat, că studiul filosofiei este o parte importantă a formării umaniste – lucru dovedit de marii savanţi, de artişti, teologi, istorici ş.a., care aveau o excelentă pregătire filosofică. De asemenea, ne oprim, considerând că studiul direct, atent şi profund al textelor consacrate acestei teme va uşura înţelegerea a ceea ce numim filosofie.

1. Filosofia este contemplare

Una din trăsăturile esenţiale ale filosofiei greceşti, de la apariţie şi până la mutarea centrului ei la Alexandria în Egipt,

este că ea nu a fost o ocupaţie remunerată. Filosofia nu este o „meserie" (gr. tehne) nu este o funcţie retribuită în societate; ea este o ocupaţie neremunerată, dezinteresată, (gr. akerdes).

Totuşi există o singură excepţie – sofiştii – care luau bani pentru lecţiile de filosofie „predate" de către ei. Aceasta reiese din dialogul *Kratilos* al lui Platon. Filosoful, ca şi poetul, considera că este nedemn să primească bani pentru învăţătura sa împărtăşită.

O afirmaţie care ar putea să ducă la o lămurire mai precisă a atitudinii filosofilor greci este aceea făcută de Pytagora care s-ar fi dus la Phliunte, cetatea Sicionienilor, şi la întrebarea lui Leon, tiranul acesteia, cine este filosof şi cu ce se deosebeşte un atare om de ceilalţi, primul i-ar fi răspuns: „unii se gândesc numai la glorie, alţii la bani etc., dar un mic număr, considerând toate celelalte lucruri drept nimic, se sileşte cu ardoare să înţeleagă natura; aceştia sunt numiţi iubitori de înţelepciune, adică filosofi". Şi mai departe: „Aşa după cum într-o piaţă atitudinea cea mai demnă a unui om liber este aceea de spectator, care nu caută nici un folos pentru el, tot aşa contemplarea şi cunoaşterea întrece cu mult toate ambiţiile pe care cineva le poate avea". Contemplarea şi cunoaşterea ţin de esenţa filosofiei; prin ele omul evită neştiinţa, dobândeşte o înţelegere a ceea ce există. Prin contemplare (gr. theorein = a contempla, a privi cu ochii minţii), omul se apropie de zeu (gr. theos), atât cât îi stă în putinţă. Deci, filosofia este, prin excelenţă contemplativă, teoretică, cu mult superioară celorlalte activităţi.

2. Expresia filosofiei e fapta

Deşi în esenţă filosofia e contemplare, cunoaşterea contemplativă nu este ruptă de viaţa oamenilor, de manifestările, de conduita lor. Socrate, Spinoza, Kant nu numai au „teoretizat" înţelepciunea lor, dar au şi trăit conform normelor morale conţinute de filosofiile lor, convinşi fiind că educaţia celorlaţi nu

se face numai cu vorba, ci mai ales cu fapta. Dacă Socrate ne învaţă că trebuie să-i ascultăm pe cei din jur, atunci când ei îşi expun ideile şi să nu ne simţim ofensaţi când cineva ne spune că nu ştim nimic, mai târziu, în epoca modernă, Imm. Kant formulează imperativul categoric: „Să faci întotdeauna, oriunde te-ai afla, în aşa fel încât fapta ta să fie luată drept exemplu pozitiv".

Înţelepciunea populară românească a surprins această idee de concordanţă dintre vorbă şi faptă în proverbul: „vorbeşte cum ţi-e portul şi te poartă cum ţi-e vorba". Numai în acest caz principiile filosofiei tale vor fi diriguitoare pentru conduită şi vei avea priză la sufletele oamenilor, vei constitui un model etic, îţi vei dovedi rolul de învăţător pentru concetăţenii tăi. Filosoful Epictet ne cere chiar mai multe în privinţa unui comportament înţelept. Şi nu numai el, înaintea lui Cei şapte înţelepţi – Thales, Bias, Solon... prin aforismele lor ne învaţă ce şi cum să facem să fim în acord cu înţelepciunea.

3. Filosofia ca act de trăire

Dar filosofia nu este numai dragoste de înţelepciune sau acord între gând şi fapta bună, ea este un act de trăire intensă, după cum ne spune filosoful român Nae Ionescu în *Curs de metafizică*.

A filosofa, spune Nae Ionescu, înseamnă a reduce realitatea sensibilă la necesitatea personalităţii noastre, iar noi am putea spune, a asimila realitatea sensibilă structurilor noastre sufleteşti. El vorbeşte chiar de o deformare a realităţii pentru a o pune de acord cu forma mentală proprie şi invers, de proiectare a spiritului nostru cunoscător şi patetic asupra întregului Cosmos.

Fiecare om, în general, şi fiecare filosof în special, trăieşte lumea, o vede prin prisma personalităţii lui şi exprimă aceste trăiri într-o formă distinctă de a celorlalţi. Dovada este existenţa unei multiplicităţi de sisteme filosofice şi ştiinţifice,

imposibilitatea adevărului filosofiei de a fi vreodată obiectiv şi absolut.

Fiecare mare personalitate gânditoare are un anumit fel de orientare în faţa existenţei pe care o receptează în alt fel decât celelalte personalităţi, şi deci, şi trăirile sale vor fi diferite de cele ale altor filosofi.

Există, deci, tipuri de gândire, tipuri de mânuire a realităţii în ştiinţă, aşa cum există tipuri de valorificare a realităţii în filosofie. Ele se deosebesc prin recurenţă. Aceasta aparţine numai tipului filosofic, ceea ce înseamnă că între ideile unui filosof din zilele noastre şi ideile unui filosof antic poate să existe o anume înrudire, o anumită filiaţie, în timp ce gândirea unui fizician atomist contemporan, de exemplu, este mult mai bogată – dată fiind acumularea de cunoştinţe în fizică de-a lungul timpului – decât a unui „fizician" antic, să-i zicem Democrit, de pildă.

4. Ştiinţa primelor principii

Filosofia a mai fost definită (Aristotel, şi mai înainte Pytagora) ca ştiinţa primelor principii (gr. theoria tou ontos – teoria despre existenţă).

Ne vom referi la concepţiile filosofice europene cu privire la principiu, fără a extinde consideraţiile şi asupra filosofiei orientale.

După milesieni, principiul era înţeles ca început al lumii, drept cauză a ei. Astfel, Thales din Milet primul filosof european în înţelesul actual al cuvântului, şi unul din cei şapte înţelepţi ai lumii antice şi-a pus cel dintâi problema principiului. Cuvântul „principium" este traducerea latinească a cuvântului grecesc „arhe" – principiul tuturor lucrurilor sau cauza lor materială şi spirituală.

Dintre filosofi, Thales considera că toate lucrurile au ca principiu apa, adică toate lucrurile provin, sunt făcute din apă;

Anaximandru – apeironul;
Anaximene – aerul;
Heraclit – focul;
Democrit – atomul şi vidul;
Pytagora – numărul;
Anaxagora – nous (gândirea);
Platon – Ideea;
Aristotel – materia (substanţa) şi forma.

Pentru Aristotel din Stagira (Stagiritul) există şase înţelesuri ale conceptului de principiu dintre care menţionăm doar patru:

1. punctul de la care un lucru începe mişcarea;
2. se numeşte principiu acea primă parte inerentă din care ia naştere un lucru;
3. parte neintegrată lucrului sau fiinţei dar, care, îi dă naştere (ex. părinţii unui copil);
4. acel ceva care ne dă putinţa cunoaşterii unui lucru (ex. premisele într-o demonstraţie, principiile logice, principiile ştiinţifice).

Mirarea l-a făcut pe gânditorul grec, în general, să întrebe natura şi să se întrebe pe sine cu privire la infinitatea lucrurilor şi fenomenelor şi a găsit că toate lucrurile din lume, ca şi cunoaşterea lor au un început, o origine, adică un principiu înţeles ca substanţă, dar şi cauză.

Trecând de la semnificaţiile şi sensurile cuvântului „principiu" înţelegem acum de ce filosofia a fost considerată ca „ştiinţă" a primelor principii. Trebuie însă să precizăm că filosofia nu este ştiinţă, este o preocupare de rang mult mai înalt, are obiectul de studiu lumea, Universul în întregul său, ca totalitate, spre deosebire de ştiinţe care studiază părţile sau anumite aspecte, proprietăţi ale părţilor lumii.

Aristotel a numit „ştiinţa teoretică a primelor principii" – prima filosofie deoarece ea tratează despre existenţă ca existenţă, înţeleasă ca principiu, adică început, origine şi putere prin care toate cele ce există, există.

Dar şi filosofia există, deci şi ea trebuie să aibă un principiu. Principiul filosofiei este mirarea, cunoaşterea omenească, care la rândul ei trebuie să aibă un principiu, altfel tot ce vom cunoaşte va avea o bază nesigură. A cunoaşte principiul cunoaşterii este a cunoaşte existenţa ca existenţă. În felul acesta, cunoaşterea este legată strâns de existenţă, principiul ei aparţine existenţei şi prin aceasta cunoaşterea şi existenţa se întâlnesc în acelaşi punct – arhé.

Pentru a ne face o idee mai clară despre ce este filosofia, vom menţiona cele şase definiţii ale filosofiei, pe care le-am găsit în lucrarea *Introducere în filosofie* a lui David Armeanul.

1. Filosofia este dragoste de înţelepciune (Pytagora).
2. Filosofia este cunoaştere a celor ce sunt ca fiind ceea ce sunt (Pytagora).
3. Filosofia este cunoaşterea divină a celor divine şi omeneşti (Pytagora).
4. Filosofia este pregătire pentru moarte. (Platon)
5. Filosofia este asemănare cu divinitatea, pe cât îi stă omului în putinţă (Platon).
6. Filosofia este ştiinţă a ştiinţelor şi artă a artelor (Aristot).

B. Cum se naşte filosofia?

5. Uimirea

Platon şi Aristotel afirmă că „începutul filosofiei este mirarea" (gr. to taumasein = a se mira), în sensul că filosofia începe prin faptul că omul se miră şi pune întrebări la care trebuie să răspundă. Filosoful german M. Heideger a arătat că «starea de mirare este o stare permanentă, nu este doar „începutul", ea nu trebuie să fie părăsită pentru ca „filosofarea" să poată continua».

„Uimire" sau „mirare" derivă de la cuvântul grecesc „thauma" (miracol), deci mirarea trebuie interpretată şi ca

miracol, sau „minune" care declanşează o întrebare, o punere în mişcare a gândirii. Minunea filosofiei, ar fi deci, gândirea care se gândeşte pe sine, care se ia pe sine ca „obiect" de cercetare, de cunoaştere.

Uimirea îndeamnă la cunoaştere de dragul cunoaşterii şi nu „în vederea obţinerii unui folos oarecare", după cum ne spune Aristotel; „ceea ce-l însufleţeşte pe filosof nu este pasiunea de a şti numai, susţine Mikel Dufrenne, ci pasiunea adevărului; el nu ştie nimic mai mult decât ştie toată lumea, dar se miră că ştie şi se întreabă cum de este posibil acest lucru". Şi Petre Ţuţea ne aminteşte în *Tratat de antropologie* că „omul este o fiinţă care întreabă şi se întreabă...".

6. Omul este o fiinţă metafizică

Metafizica este denumirea prin care cercetătorii, comentatorii şi continuatorii operei lui Aristotel au desemnat acele lucrări ale acestuia, altele decât cele ştiinţifice, de ordin mai înalt, spunem noi astăzi, lucrările sale filosofice, deosebite de cele fizice (gr. fizis = natură), adică cele care urmează după fizică (gr. meta = după), adică metafizica (filosofia).

Referindu-ne la afirmaţia cuprinsă în titlu, găsim că ea este adevărată. Chiar Aristotel ne transmite că „cine filosofează, filosofează, cine spune că nu filosofează, filosofează", de aici, concluzia: toţi oamenii filosofează. Conştiinţa de sine în raport cu conştiinţa despre tot, ca altceva decât sinele, precum şi mirarea de propria-i existenţă şi de acceptarea dureroasă a ideii de moarte fizică, reprezintă premisa naşterii gândirii metafizice. Omul este deci, fiinţă metafizică.

Cu acestă reflecţiune, dar şi cu mirarea, începe la om demersul metafizic, care va deveni cu atât mai profund cu cât individul uman este mai înzestrat sub aspect intelectual. Dar, susţine A. Schopenhauer în lucrarea sa *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, „ceea ce dă imboldul cel mai puternic reflecţiunii

filosofice şi explicării metafizice a lumii este conştiinţa morţii şi pe lângă aceasta priveliştea durerii şi a lipsurilor vieţii. Dacă viaţa ar fi fără sfârşit şi fără durere, poate nu i-ar trece nimănui prin minte să întrebe de ce există lumea şi de ce are această alcătuire". Trei sunt întrebările de seamă ale gândirii filosofice: „ce este lumea? ", „cum cunoaştem? " şi „cum e sau cum ar trebui să fie viaţa? "

C. Ce este o problemă filosofică?

7. Problemă filosofică şi problemă ştiinţifică

Problemă, este după cum ne arată termenul, o lemă care se înfăţişează înaintea minţii spre a fi rezolvată, explicată. Există foarte multe probleme care se cer a fi rezolvate de către gândirea umană, unele filosofice, altele ştiinţifice, iar altele de naturi diferite. Se spune că filosofia, la fel ca şi alte domenii ale spiritului cugetător, ar avea chiar o problemă fundamentală – aceea a raportului dintre materie şi conştiinţă, sau în ce raport se află Dumnezeu cu lumea.

Fără a face consideraţii asupra problemei fundamentale a filosofiei, vom trece la a scoate în evidenţă, prin comparaţie, deosebirea dintre o problemă filosofică şi una ştiinţifică. Mai înainte vom încerca să arătăm că există deosebire între filosof şi omul de ştiinţă. Astfel, dacă în timp ce un fizician care operează cu entităţi fizice ca substanţă, spaţiu, timp, mişcare, etc. şi cu conceptele corespunzătoare lor, nu se întreabă de ce natură sunt (materială sau ideală), considerându-le ca „date", filosoful îşi pune întrebările: sunt ele existente în sine? Sunt de natură materială sau ideală? Există dintotdeauna sau au fost create de Dumnezeu? etc.

Întrebările omului de ştiinţă se reduc la întrebareaa „cum? " iar cele ale filosofului se reduc la întrebare „de ce ? " Cele ale

fizicianului vizează explicaţia, cele ale filosofului vizează meditaţia şi contemplarea mentală şi descoperirea sensurilor ultime ale existenţei.

Pentru a surprinde deosebirea dintre o problemă filosofică şi o problemă ştiinţifică, ne vom servi de relevarea specificului filosofiei în raport cu ştiinţa. Astfel, în timp ce filosofia are ca „obiect" de cercetare lumea, considerată în totalitatea ei şi însuşirile sale cele mai generale, disciplinele ştiinţifice, ca fizica, matematica, astronomia, medicina, psihologia etc. cercetează numai anumite părţi sau domenii ale existenţei.

Rezultatele cunoaşterii se constituie în noţiuni de maximă generalitate numite categorii (gr. categorein = a spune, a predica), care sunt noţiuni cu sferă extrem de largă şi conţinut extrem de sărac, şi completate de legi cu caracter universal (ex. legea cauzalităţii, legea interacţiunii etc.), în timp ce „produsele" cunoaşterii ştiinţifice sunt noţiuni cu sferă restrânsă şi conţinut mai bogat, deoarece desemnează obiecte şi fenomene proprii anumitor domenii sau paliere existenţiale.

Deosebirea dintre o problemă filosofică şi una ştiinţifică este relevată foarte bine de Lucian Blaga în lucrarea sa *Trilogia cunoaşterii:* „aria unei probleme filosofice o constituie totdeauna fie explicit, fie implicit totul existenţei (lumea), iar zarea interioară a unei probleme filosofice rămâne totdeauna într-un mare grad indeterminată; din contră, o problemă ştiinţifică are totdeauna o arie circumscrisă şi o zare interioară complex determinată". Înseamnă că aria (sfera) problemelor filosofice este sau totul existenţei, sau o „parte" a existenţei, „tăiată" din „obiectul" filosofiei ca: adevărul (logica), binele (etica), frumosul (estetica), valoarea (axiologia) etc.

Ştiinţa, neavând însă „ambiţia" filosofiei, se limitează la anumite fenomene, la fenomenele „locale", am putea spune, îngrădindu-şi resemnată aria sau zarea interioară.

Dacă în filosofie prevalează punerea de probleme foarte abstracte şi sugerarea direcţiilor de găsire a soluţiilor, în ştiinţă predomină rezolvarea problemelor, găsirea efectivă a soluţiilor.

Punerea problemelor, atât în filosofie, cât şi în ştiinţă, este determinată de existenţa anumitor paradigme (modele – ex. modelul atomist în filosofie, modelul heliocentric în cosmologie etc.), identificate cu acele categorii sau noţiuni dintre care menţionăm „existenţa" la Parmenide din Eleea, „existenţă" şi „devenire" la Platon, „indeterminat" la Plotin „evoluţionism" la Darwin, „relativitate" la Einstein...

În concluzie, există módul filosofic şi modul ştiinţific de a „problematiza". În primul mod, „zarea" este în mare grad indeterminată datorită nivelului înalt de abstractizare al categoriilor, de unde şi extraordinara „spontaneitate" în direcţia găsirii soluţiilor. În modul ştiinţific, omul de ştiinţă este îngrădit de o zare interioară, determinată, care-l împinge aproape univoc spre soluţii intens prefigurate chiar de ideile propulsive (noţiuni) cu care el operează.

D. Vârsta potrivită pentru filosofie

8. Filosofia este potrivită doar pentru tineri

În dialogul *Gorgias,* în care Platon se ocupă de probleme retorice, spune: „Dacă întâlnesc filosofia la un tânăr, eu îl admir, găsesc că-i şade bine, în tot cazul mă gândesc că am de a face cu un om liber; iar când nu-l văd filosofând, îl socot lipsit de sentimentul libertăţii şi incapabil de a realiza cândva într-o direcţie un lucru frumos şi nobil...".

Din reflecţia lui Platon desprindem ideea legăturii dintre exerciţiul filosofării şi starea de libertate a individului uman şi potenţele sale demiurgice.

Divinul Platon vorbeşte în scrierile sale de o vârstă a împlinirii sufletului prin studii filosofice, pe care o numeşte „akme" corespunzătoare vârstei de patruzeci de ani.

9. Trei fețe

Cele câteva versuri ale lui Blaga, puține, dar care „plesnesc" de învățătură exprimă existența, în anumite grade a combinațiilor dintre înțelepciune, iubire şi joc la copil, tânăr şi bătrân, acestea din urmă fiind trei ipostaze (gr. prosopon), trei fețe ale spiritului pe care omul „le poartă" perioade mai mult sau mai puțin lungi.

Copilăriei îi este propriu râsul şi jocul, tinereții i se potriveşte cântecul şi iubirea, în timp ce bătrânețea preferă tăcerea (şi ascultarea n. n.), ca expresii ale înțelepciunii.

10. Filosofia se potriveşte oricărei vârste

Filosoful grec Epicur este de părere că: „nici în tinerețe nu trebuie cineva să ezite de a se ocupa de filosofie şi nici când ajunge la bătrânețe să se sature de a filosofa, căci nici o vârstă nu e prea timpurie sau prea târzie pentru sănătatea sufletului (...), de aceea şi tânărul şi bătrânul trebuie să caute înțelepciunea."

Din cele arătate până acum, nu trebuie să înțelegem că filosofia ar fi apanajul doar al celor tineri, sau doar al celor bătrâni, ci că filosofia se potriveşte oricui doreşte să devină un „sofos"(înțelept).

Tânărul, sub aspect fizic, trebuie să dovedească prin atitudini, prin comportament că sub aspectul judecării, capacității de a discerne şi evalua, el este deja „bătrân", adică să se poarte ca un om bătrân, înțelept – să fie calm, liniştit, fără teamă de cele ce sunt şi cele ce vor veni rele, şi, fără prea mare entuziasm față de cele bune.

Bătrânul, prin amintire (anamneză), să se simtă „tânăr", să nu fie copleşit de neputință şi de trecerea timpului. Din text, se

vede că filosofia este calea fericirii atât pentru tânăr, cât şi pentru bătrân, este mai mult, este calea către înțelepciune ca virtute a virtuților.

E. Rosturile filosofiei

11. Filosofia este o şansă la nemurire

Reflectând asupra extraordinarului fragment din *Elogiul filosofiei*, operă a stoicului Seneca (4 î. Hr. - 65 d. Hr.), învățătorul împăratului Nero, găsim argumente de o frumusețe stilistică deosebită în favoarea nemuririi omului, care se consacră studiului filosofiei. Dintre toți muritorii, sunt liniştiți doar cei care se consacră studiului filosofiei, dobândirea înțelepciunii reprezentând învingerea morții spirituale, învingerea celui mai temut dintre zei – Chronos. Evident că studiind pe cei vechi, şi învățând de la ei, noi participăm, trăim la, şi în timpul lor, ne însuşim curgerea timpului trecut, ştim să ne ordonăm mai bine viața în prezent şi suntem bine pregătiți pentru a traversa mai senini, mai liniştiți viața ce se desfăşoară în viitor, mai pregătiți pentru moarte. (gr. melete thanatou) „Melete thanatou" – „pregătire pentru moarte" este una din cele şase definiții ale filosofiei, înseriată de neoplatonicul David Armeanul în cartea sa *Introducere în filosofie*. Dovada că filosofia reprezintă o şansă la nemurire o constituie chiar conservarea de către memoria colectivă a umanității a numelor celor care s-au ocupat cu cercetarea filosofică. Ne referim la marii gânditori ai şcolii milesiene, ai şcolii eleate, ai şcolii pytagoreice, la pleiada de gânditori începând cu Antichitatea şi încheind cu Contemporaneitatea.

Pare paradoxală atingerea nemuririi prin pregătire pentru moarte. Şi totuşi, nu există nici un paradox; se ştie că cei mai mulți dintre noi nici măcar nu ştim să murim. Murim aproape ca ființele primare, însă filosofii (Socrate, de exemplu) autentici

reuşesc să nu moară murind, deoarece viaţa lor a fost o continuă pregătire pentru moarte, trăind (cel puţin Socrate) într-un mare acord între vorbă şi faptă, între filosofia adoptată de ei şi modul lor de viaţă cotidian.

12. Filosofia nu este de nici un ajutor

Alţi gânditori, ca de exemplu Cioran (1911-1995), susţin că filosofia nu este de nici un ajutor, nici pentru individul uman, nici pentru colectivitate. Surprinzător, Cioran nonconformistul, asemenea lui Diogene Câinele (din Sinope), minimalizează rolul filosofiei, pe care o consideră linişte impersonală, anulându-i orice valoare. Ne surprind aceste consideraţii atunci când vin din partea unui gânditor de talia lui Cioran, apreciat ani la rând de noi, de francezi, de lumea întreagă. Aceasta nu înseamnă că Cioran şi alţii ca el sunt mai puţin filosofi.

Evident Cioran nu este un filosof în sensul strict al cuvântului, dar scrierile sale sunt impregnate cu reflecţii filosofice, focalizate îndeosebi pe individul uman şi destinul acestuia. Fragmentul provocator, nouă, celor care intenţionăm să studiem filosofia, provine din lucrarea lui Emil Cioran, scrisă de acesta în anul 1949 şi publicată – ca şi celelate – la editura Gallimard din Paris sub titlul *„Manual de descompunere"*.

Citind cu atenţie fragmentul, descoperim aversiunea lui Cioran faţă de filosofie şi faţă de filosofi. Trebuie, însă, să precizăm: el are în vedere doar filosofia profesionistă. Aceasta reiese dintr-o lucrare apărută cu 15 ani mai înainte, la Bucureşti, şi intitulată *Amurgul gîndurilor*. În această lucrare de tinereţe, el deosebeşte două categorii de filosofi: „Cei ce gândesc asupra ideilor" şi „Cei ce gândesc asupra lor înşişi" sau, cu alte cuvinte, filosofi obiectivi şi filosofi subiectivi. Pentru aceştia din urmă, filosofia – spune Cioran – este „meditaţia poetică a nefericirii". În această din urmă categorie se integrează şi gânditorul, mai degrabă decât filosoful Cioran.

Cioran însuşi, adversar al etichetelor riguroase, pare că ar prefera să fie inclus în categoria gânditorilor, atunci când spune că „Nu există plăcere mai mare ca aceea să crezi că ai fost filosof – şi nu mai eşti", căci, tot el spune, de astă dată în *Manual de descompunere*, „filosoful este înrobit sistemelor, pe când gânditorul se mişcă liber în viaţă fără a se lăsa timorat de paradoxurile ei".

Despărţirea de filosofie a lui Cioran s-a făcut – el mărturiseşte – „când mi-a fost cu neputinţă să descopăr la Kant vreo urmă de slăbiciune omenească, un accent autentic de tristeţe la Kant şi la toţi filosofii". Iar în altă parte spune: „filosofii au început să-mi fie indiferenţi în momentul în care mi-am dat seama că nu se poate face filosofie decât într-o indiferenţă psihică... neutralitatea psihică este caracterul esenţial al filosofului. Kant n-a fost niciodată trist".

Cioran pare chiar cuprins de revoltă atunci când constată că nici un filosof nu poate consola, deoarece nici unul nu are destin (nu este destinat, pentru că este indiferent) să înţeleagă un om (măcar un om).

Prin afirmaţia „Nu putem eluda existenţa prin explicaţii", Cioran reproşează filosofilor independenţa inadmisibilă faţă de orice stare sufletească, despărţirea raţiunii de trăirile inimii. El lasă să se înţeleagă că, la filosofi, verbele „a şti" şi „a mângâia" nu se întâlnesc niciodată. De asemenea, „a şti" prin cunoaştere filosofică este doar o simplă amăgire, căci, adeseori, muzicianul, misticul şi poetul exprimă mult mai clar Universul decât filosoful. Astfel, în *Cartea amăgirilor,* Cioran notează: „un poet de mare viziune (Baudelaire, Rilke, Eminescu, etc., de exemplu) afirmă în două versuri mai mult decât un filosof în toată opera sa."

Mai jos, în textul nostru din manual, Cioran arată că filosofia nu este de nici un ajutor, deoarece filosofia are faţă de noi un „comportament" paradoxal, „deviant", căci atâta timp cât soarta ne poartă pe drumuri clare, ea, filosofia se află lângă noi, dar de

îndată ce ne rătăcim, suntem în derută sau confuzie ne părăseşte, tocmai când am avea mai multă nevoie de ajutorul ei. De aceea, probabil, spune Cioran în altă lucrare, foarte tranşant: „Odată pentru totdeauna orice filosofie este o aşteptare înşelată" sau, „Nu există decât o singură definiţie a filosofiei: „neliniştea oamenilor impersonali"

Ca şi la Giovanni Papini, în *Amurgul filosofilor,* se observă cinismul lui Cioran faţă de filosofi, când cu ironie spune: „vedem cât de puţin a preluat filosofia din suferinţele omenirii". De fapt această afirmaţie a fost preluată de Cioran de la Georg Simmel, „un filosof pe care l-am iubit infinit", după cum afirmă el însuşi.

Gînditorul român, stabilit la Paris din 1937, în urma obţinerii unei burse oferite de Statul Francez, cunoscut admirator al celui aflat la antipod – Petre Ţuţea – în stilul său cinic şi nonconformist contestă filosofiei vreo virtute pentru ameliorarea condiţiei umane. Mai mult, spune că „cine nu învinge filosofia îmi pare un învins", afirmaţie care intră în consonanţă cu constatarea din finalul fragmentului din manual, pe care parcă o recomandă: „Începem să trăim doar la capătul filosofiei, pe ruinele ei, când am înţeles completa-i nulitate şi faptul că e zadarnic să se recurgă la ea, că nu-i de nici un ajutor".

Unii dintre noi, care iubim prea mult filosofia, tocmai pentru că încă nu o cunoaştem cât de cât bine, poate îl condamnă nemilos pe Cioran pentru atitudinea sa faţă de ceea ce Hegel numea „floarea cea mai aleasă a unei culturi". Acestora trebuie să le amintim că Cioran nu este chiar aşa de potrivnic filosofiei şi, conciliant, în *Cartea amăgirilor,* afirmă pasager: „Cu adevărat, filosofia nu dispune de nici un adevăr. Dar nimeni nu va intra în lumea adevărurilor dacă n-a trecut prin filosofie".Cioran, fire contradictorie!

13. Biruinţa gândului

Fragmentul pus sub acest titlu, în manual, provine din lucrarea lui Mircea Florian (1888-1968) – *Misticism şi credinţă* – filosof raţionalist român din perioada interbelică.

Din acest fragment se desprinde ideea, sesizată deja de cronicari, că gândul are putere mai mare decât materia sensibilă, că filosofia ca expresie a activităţii contemplative a nous-ului reprezintă încununarea acestei activităţi, deoarece ea nu se opreşte la noţiunile particulare (cu privire la părţile sau lucrurile lumii), ci se „ridică peste părţi şi ajunge la izvoarele lumii, la Unitate şi Totalitate". În acest citat se vede încifrat unul din rosturile filosofiei, „determinare, clarificarea noţiunilor fundamentale sau prime" numite de medievali, de scolastici „genera generalissima", care au rolul de a unifica „ştiinţa şi conştiinţa", „teoria şi practica", „lumea şi viaţa". Având supremă claritate, aceste noţiuni clarifică, luminează şi noţiunile subordonate, care, la cei mai mulţi, chiar şi la cei mai culţi, rămân echivoce şi cu sferă vagă. Filosofia are printre altele, rostul de a oferi oamenilor o cunoaştere clară, noţiuni fundamentale – repere sigure la care să se raporteze atât în cunoaştea ştiinţifică, cât şi în morală şi în viaţa practică, zilnică.

Din fragment se vede că M. Florian, a consemnat părerea celor mulţi, că filosofia este „abstracţie şi îndepărtare de viaţă, de concret" şi arată că desprinderea de concret, de sensibil, de obişnuit este tot atât de necesară ca şi revenirea cu picioarele pe pământ. Florian sugerează că desprinderea şi alipirea la realul concret, sensibil, înălţarea dar şi revenirea trebuie făcute cu măsură, care este un semn al înţelepciunii. Iar în viaţă nici entuziasm, nici disperare, ci să păstrăm echilibrul între ele – altfel omul ajunge la faliment. „Pentru a preîntâmpina falimentul, omul are nevoie de o înnoire, de o împrospătare a puterilor, de o recreare, de o „încărcare" a energiilor". Cei mai

mulţi obţin această încărcare pe calea naturală a somnului, ori pe calea „distracţiilor" de tot felul, dar cea mai bună încărcare a energiilor se poate face recurgând la învăţăturile filosofilor, care ne pregătesc să fim tari în cazul eşecurilor şi cu măsură în cazul unor mari izbânzi, mari bucurii. Procedând aşa, are loc o biruinţă a gândului (filosofiei) asupra realului concret, asupra sensibilului şi chiar asupra gânditorului care a gândit gândul şi l-a aplicat în viaţă.

14. Filosofia ca eliberare de fascinaţia limbii

Titlul acesta sugerează, parcă, o altă definiţie pentru filosofie. Fragmentul provine din lucrarea filosofului şi logicianului L. Wittgenstein (1889-1951), unul dintre gânditorii cei mai influenţi şi comentaţi din epoca noastră. Ideile sale au contribuit la naşterea logicii neopozitiviştilor şi au influenţat cercetările din aşa-numita „filosofie analitică" – un ansamblu de şcoli filosofice care aplică metoda „analizei", nu atât pentru a clarifica conţinuturi obiective, cât pentru a elucida propoziţiile ştiinţelor despre aceste conţinuturi.

„Filosofia analitică se referă în primă instanţă nu la lucruri, ci la limbajul în care se vorbeşte despre lucruri". În cadrul acestui curent filosofic se identifică filosofia cu analiza logică a limbajului. Pentru că suntem la subtema Rosturile filosofiei, iată ce susţine Wittgenstein, cu privire la filosofie: „Filosofia nu mai produce „învăţături", nu mai edifică teorii, ci devine o activitate de „critică a limbajului. Scopul filosofiei este clarificare logică a gândirii". Din citat se desprinde ideea că filosofia îşi pierde funcţia sa de cunoaştere, de explicare.

Pentru a înţelege mai bine ce vrea să ne comunice fragmentul din *Caietul albastru* trebuie să distingem între „limbaj ideal" şi „limbaj uzual". În lucrarea menţionată, Wittgenstein părăseşte ideea necesităţii unei „limbi ideale" aşa cum se vede din fragment. „Este fals să spunem că în filosofie

noi avem în vedere o limbă ideală în contrast cu limbajul nostru uzual". Dacă am accepta această idee, am avea impresia că am putea să îmbunătăţim limbajul uzual, or, «limbajul uzual este cu totul în ordine. Atunci când construim „limbi ideale" nu o facem pentru a înlocui limbajul uzual cu ele: scopul nostru este mai curând acela de a înlătura încurcătura cuiva, ce se produce când el consideră că a înţeles folosirea exactă a unui cuvânt uzual».

Dacă revenim la textul din manual observăm că Wittgenstein, pentru a releva încurcătura produsă de limbaj ia ca exemplu noţiunea de timp şi natura sa. Încurcătura sau dificultăţile de limbaj (de comunicare) provin din faptul că noi acordăm alte semnificaţii unui termen (în cazul nostru, timpul) şi de aceea nu ne înţelegem, deoarece „semnificaţia nu este vreun fenomen spiritual de însoţire a expresiei" ci, „semnificaţia unei expresii (sau termen n. n.) este caracterizată pentru noi de folosirea pe care o facem din ea".

Faptul că acceptăm sau acordăm semnificaţii diferite determină încurcăturile de limbaj (paradoxuri, antinomii etc). Limbajul este fascinant prin metafore (figuri de stil). De aceea „filosofia, aşa cum folosim noi cuvântul, este o luptă împotriva fascinaţiei pe care formele de exprimare o exercită asupra noastră". O luptă pentru eliberarea de fascinaţia limbii, dar nu o eliberare totală, căci filosofia este doar pur descriptivă şi nu explicativă, după cum ne spune Wittgenstein în ultima parte a fragmentului. Din acest fragment am cunoscut un alt rost al filosofiei, înţeles de unii neopozitivişti.

Subiecte şi baremuri de corectare şi notare la examenele de bacalaureat

IUNIE 1992

Filosofie

Subiectul I. Filosofia valorii în spaţiul gândirii filosofice

a. Axiologia - domeniu al reflexivităţii filozofice centrată pe conceptul de valoare

0,75 p

b. Valoarea ca fundament al alegerii şi întemeierea valorizării

1,00 p

c. Tipologia şi polarizarea valorilor

0,50 p

d. Prezentarea problematicii filosofiei valorii în:

- filosofia antică 0,50 p
- filososfia Evului Mediu 0,50 p
- filososfia modernă 0,50 p
- filosofia contemporană 0,50 p
- filosofia românească 0,50 p

(Exemplificări: curente, autori şi lucrări reprezentative).

e. Valoarea şi teorii asupra valorii în: politologie, economie, antropologie şi logică

0,25 p

Subiectul II. Analizaţi şi interpretaţi următorul fragment:

„Fiecare substanţă are un atribut principal. Atributul principal al sufletului este gândirea, după cum extensiunea este atributul principal al corpului".

(Réne Descartes *Principiile filosofiei,* II, 4; I, 53)

a. Înţelegerea textului filosofic recomandat pentru interpretare

0,25 p

b. Interpretarea textului argumentând ideea solicitată

0,75 p

c. Capacitatea de transfer, de a stabili relaţii, de a extinde şi aplica ideile desprinse din text la alte discipline şi în practică (exemplificări, concretizări, prezentare de situaţii, cazuri)

0,75 p

d. Cunoaşterea şi operarea cu categoriile proprii limbajului filososfic

0,50 p

e. Simţul critic extern în judecarea teoriilor filozofice

0,50

f. Simţul critic intern în evaluarea propriilor afirmaţii (susţinerea argumentată a propriului punct de vedere (originalitatea)

0,75 p

g. Concizie şi corectitudine în exprimare

0,25 p

h. Acurateţe şi elegenaţă în stilul de redactare a lucrării

0,25 p

Din oficiu se acordă 1,00 p

Sesiunea IUNIE 1993

Subiectul I. Teoria cunoaşterii şi problematica adevărului în istoria filosofiei

a. Gnoeseologia - domeniu al reflexivităţii filosofice

1 p

b. Adevărul - problemă centrală a gnoseologiei

1 p

c. Prezentare problematicii cunoaşterii în:

- filosofia antică 0,50 p
- filosofia medievală 0,25 p
- filosofia modernă 1 p
- filosofia contemporană 0,50 p
- filosofia românească 0,25 p

d. Finalitatea cunoaşterii 0,50 p

Subiectul II. "În orice problemă, atât filosofică cât şi ştiinţifică, putem lesne separa punerea problemei şi soluţionarea problemei, dar numai aceste puncte de reper, care sunt «aria» problemei şi «zarea interioară a problemei» ne dau o posibilitate mai rodnică, de a deosebi modul filosofic de a pune o problemă şi modul ştiinţific de a pune o problemă şi de a o soluţiona."

(L. Blaga, *Problema filosofică şi problema ştiinţifică*, în *Trilogia culturii*, Opere, vol. 8, p. 99-107).

a. Identificarea problemelor centrale ale textului propus:

- relaţia ştiinţă-filosofie 0,50 p
- specificul demersului filosofic 0,50 p

b. Prezentarea concepţiei lui Blaga privind relaţia dintre filosofie şi ştiinţă

0,50 p

c. Analiza categoriilor specifice limbajului filosofic al lui Lucian Blaga

0,50 p

d. Argumentarea *Soluţionării de probleme* ca demers comun celor două tipuri de abordare (accentuând distincţia dintre ele) 1,00 p

e. Capacitatea de tratare personală a subiectului propus (originalitate, creativitate)

0,50 p

f. Concizie şi corectitudine în exprimare, acurateţe şi eleganţă în stilul de redactare a lucrării

0,50 p

Din oficiu se acordă 1, 00 p

Sesiunea IUNIE 1994

Subiectul I. Realizaţi eseul *Dreptatea şi libertatea individuală*

a. Menţionarea celor cinci sensuri ale cuvântului *dreptate:*

- dreptatea ca respectare a legilor;

0,30 p

- dreptate ca respectare a promisiunii;

0,30 p

- dreptate ca nesupunere faţă de o lege sau de politica guvernului

0,30 p

- dreptate ca ofertă a ceea ce se cuvine;

0,30 p

- dreptate ca imparţialitate

0,30 p

b. Realizarea distincţiei dreptate-nedreptate pentru fiecare din cele 5 semnificaţii

(câte 0,20 p pentru fiecare) 1, 00 p

c. Sesizarea conflictului, dreptate-libertate individuală în fiecare din cele 5 cazuri

1, 00 p

d. Precizarea tipurilor de dreptate corelate cu gradele diferite de libertate individuală ce le caracterizează:

- drepatea procedurală şi libertatea individuală (cu ajutorul textului din lucrarea Hayek *Drumul către robie*);

0,75 p

- dreptatea socială şi libertatea individuală (cu ajutorul textului din lucrarea lui Aristotel *Politica).*

0,75 p

e. Formularea punctului de vedere personal ca rezultat al analizei altor puncte de vedere

1,00 p

Subiectul II Analizaţi textul:

„Filosofia nu poate oferi adevărul dar îl poate ilumina, ne poate atrage atenţia asupra lui, ni-l poate sugera. Dar a-l vedea şi a-l realiza este sarcina fiecăruia."

(K. Jaspers, *Condiţii şi posibilităţi ale unii sau umanism*)

a. Încadrarea corectă a textului la tema despre *Rosturile filosofiei*

0,25 p

b. Prezentarea tezelor lui Jaspers care susţin rolul filosofiei în dobândirea autenticităţii

0,75 p

c. Corelarea concepţiei lui Jaspers despre originea filosofiei cu cea despre rosturile filosofiei

0,50 p

d. Compararea concepţiei lui Jaspers despre rosturile filosofiei:

- cu cea a lui Seneca (cu ajutorul textului din lucrarea *Elogiul filosofiei*)

0,50 p

- cu cea a lui Cioran (cu ajutorul textului din lucrarea *Manual de descompunere)*

0,50 p

e. Capacitatea de sinteză, integrarea culturii generale în tratarea subiectului

0,50 p

Din oficiu se acordă 1, 00 p

Sesiunea IUNIE 1995

Subiectul I. Explicaţi problema filosofică dată prin intermediul expresiei: *Liber arbitru* determinând termenii problemei şi argumentând unitatea şi contradicţia acestora. Exemplificaţi un mod filosofic de soluţionare întâlnit în istoria filosofiei, în general, sau în unul din textele studiate la clasă, explicitând sistemul de argumentare utilizat în conturarea soluţiei. Propuneţi o soluţie personală la această problemă argumentând filosofic şi utilizând cunoştinţe şi de la alte discipline studiate.

4 p

Subiecţul II. Redaţi pe scurt înţelesul filosofic al următorului concept „eroare". Exemplificaţi utilizarea lui specială în cadrul istoriei filosofiei

2 p

Subiectul III. Comentaţi următorul fragment de text:

Aceste acte nu sunt „creatoare"; ele se degajă stereotip din grija de securitate a animalului, şi mai ales a speciei, în lumea sa

(L. Blaga, *Geneza metaforei şi sensul culturii*)

3 p

Notă: Toate subiectele sunt obligatorii. Se acordă 1 p din oficiu. Timpul de lucru este de trei ore din momentul în care s-a încheiat scrierea subiectului pe tablă.

Subiecte şi baremuri de corectare şi notare la examenele de admitere la facultatea de Filosofie - Univ. „Al. I. Cuza" IAŞI

1993

Subiectul I. Filosofia medievală
Nae Ionescu
Libertate şi necesitate supranaturală
Subiectul II. Spaţiul şi timpul
Filosofia existenţialistă

1994

Subiectul I. Libertatea şi autoritatea supranaturală (Destin şi libertate: Liber arbitru)

- Anihilarea libertăţii de către Destin (Ex. Oedip şi Agamemnon)

1,50

- Limitele fatale ale libertăţii deduse din experienţa morală a anticilor (Ex: tragediile lui Eschil şi Sofocle)

1,50

- Soluţia stoică a problemei libertăţii

0,50

a. Argumentele lui Marcus Aurelius

1,00

b. Argumentele lui Epictet

1,00

- Problema raportului între atotputernicia lui Dumnezeu şi răspunderea omenească (A. Einstein)

0,50

- Doctrina liberului arbitru.

1,50

a. Argumentele lui Ioan Damaschinul

0,50

b. Argumentele lui Metodiu din Olimp

0,50

- Liberul arbitru şi culpabilizarea (Nietzsche) 0,50

Baza 1,00

Subiectul II. Curgerea timpului
- omogenitatea timpului 0,50
- Timpul neomogen; timp sacru şi timp profan 3,00
- Orizonturi temporale (L. Blaga) 2,50
- Timp şi memorie (H. Bergson) 0,50
- Veşnicul reînceput (nostalgia eternităţii M. Eliade) 2,00
- Spiritul şi Istoria (Hegel) 0,50

Baza 1,00

Subiecte şi baremuri de corectare la proba scrisă filosofie, admitere la facultăţile: Filosofie, Sociologie - Politologie în anul 1995

Subiectul I. Omul în societate; omul este scop sau mijloc?	
a. Sociabilitatea ca trăsătură imanentă omului (Aristotel)	1,50
b. Concepţia contractualistă (Hobbes, Locke, Rousseau)	2,50
c. Imperativul ipotetic	2,50
d. Imperativul categoric (Kant)	2,50
Baza	1,00
Subiectul II Sursele adevărului	
a. Opinie şi adevăr la Platon (mitul peşterii)	2,00
b. Empirismul (Argumentarea lui J. Locke)	2,50
c. Raţionalismul (Argumentarea lui Descartes)	2,50
d. Nietzsche despre opţiunea între adevăr şi fals	2,00
Baza	1,00
Subiectul III. Timpul în noi sau în afara noastră?	
a. Natura obiectivă a timpului (argumentare)	2,00
b. Natura subiectivă a timpului	
Aristotel	2,00
Kant	5,00
Baza	1,00

Universitatea „AL I. CUZA" Iaşi
Concurs de admitere, **sesiunea Sept. 1996**
Facultatea de FILOSOFIE

Proba de concurs
filosofie

Destin şi liber arbitru

1) Delimitaţi sensul cunoaşterii ca reamintire.
2) Precizaţii cîteva accepţiuni ale termenului de înîmplare
3) Poate fi susţinută ideea că lumea noastră este « cea mai bună dintre toate lumile posibile»?
4) Cu ce argumente pune în discuţie Wittgenstein ideea de unitate?
5) Să se comenteze următorul text:
« Să ne păzim de a spune că lumea creează de-a pururi noul. Nu există substanţe care să dureze de-a pururi; materia nu este decât o altă eroare, cum era Zeul eleaţilor» (Fr. Nietzsche, *Ştiinţa voiasă,* 109).

BAREM de corectură
filosofie

Destin şi liber arbitru

1) Ideea de destin în filosofia antică	2 p.
2) Destin şi libertate umană (Stoicii)	2 p.
3) Ideea de liber arbitru	2 p.
4) Liber arbitru şi destin în gîndirea creştină	2 p.
Din oficiu	1 p.
Stil şi lectură	1 p.
Total	10 p.

1) Delimitaţi sensul cunoaşterii ca reamintire 1,5 p.
2) Precizaţi cîteva accepţiuni ale termenului de întîmplare 1 p.
3) Poate fi susţinută ideea că lumea noastră este «cea mai bună dintre toate lumile posibile »? 2 p.
4) Cu ce argumente pune în discuţie Wittgenstein ideea de unitate 1,5 p.
5) Să se comenteze următoarul text:

«Să ne păzim de a spune că lumea creează de-a pururi noul. Nu există substanţe care să dureze de-a pururi; materia nu este decît o altă eroare, cum era Zeul eleaţilor » (Fr. Nietzsche, *Ştiinţa voioasă,* 109) 2 p.

Din oficiu	1 p.
Stil şi literatură	1 p.
Total	1 p.

Concurs de admitere, **sesiunea Sept. 1996**
Facultatea **de FILOSOFIE**
Specializarea **Filosofie, Asistenţă socială**

Proba de concurs
Logică

1. Noţiunea: caracterizare, structură. tipologie.
2. Fie raţionamentul:
Unii oameni nu sunt imaginativi
Scriitorii sunt imaginativi
deci, Unii oameni nu sunt scriitori

a) Să se determine figura şi modul acestui silogism;
b) Să se determine validitatea raţionamentului dat prin metoda diagramelor Venn;
c) Convertiţi premisa majoră; se obţine un silogism valid? Argumentaţi răspunsul pe baza legilor silogismului;
d) Premisa majoră este o definiţie? Argumentaţi răspunsul.
3. Să se determine, prin metoda matricială, valoarea de adevăr a formulei modului ponnndo-tollens.

BAREM de corectură
Logică

Noţiunea: caracterizare, structură, tipologie.

a) caracterizarea noţiunii, noţiune şi cuvînt	2 p.
b) structura noţiunii	2 p.
c) tipuri de noţiuni	4 p.
d) stil + 1 p. din oficiu	2 p.
Total	10 p.

Raţionamentul dat:

a) 2 p.
b) 2 p.
c) 3 p.
d) 1 p.
e) stil + 1 p. din oficiu 2 p..
Total 10 p.

a) structura modului pomendo-tollens 2 p.
b) determinarea formulei modului dat 2 p.
c) aplicarea metodei matriciale 4 p.
d) stil + 1 p. din oficiu 2p.
Total 10 p.

Gînditori (filosofi) în succesiune cronologică

Nr. crit.	Numele gânditorului sau filosofului	Locul naşterii (ţara, regiunea)	Durata vieţii	Categorisire ontologică (principiul)	Categorisi-re gnoseolo-gică	Influenţe receptate
0	1	2	3	4	5	6
1	Homer	Smyrna (Asia Mică)	sec. 8 î. Hr.			
2	Hesiod	Askra (Beaţia)	sec. 8-7 î. Hr			
3	Periandros din Corint	Corint (Grecia)	? – c. 587 î. Hr.			
4	Pitacos din Lesbos	Mitilene (i. Lesbos)	c. 650 – c. 570 î. Hr.			
5	Solon din Atena	Atena	c. 640 – c. 560 î. Hr.			
6	Thales din Milet, întemeietorul Şc. ioniene	c. 624 – 546 î. Hr. (Ionia, Asia Mică)		monist – materialist (apa)		
7	Chilon Lacedemonianul	?	sec. 6. î. Hr.			
8	Anoximandru din Milet	Milet, (Ionia, Asia Mică)	610 – 547 î. Hr.	monist – materialist (apeironul)		Thales
9	Anaximene din Milet	Milet (Ionia, Asia Mică)	585 – 528 î. Hr.	monist – materialist (aerul)		Anaximandru
10	Cleobulos din Lindos	Lindos (insula Rodos)	?			
11	Pitagora din Samos (întemeit. Sc. pitagoreice)	Samos (ins.)	570-496 î. Hr.	monist, idealist numărul		
12	Bias din Priene	Priene (Caria, Asia Mică)	?			
13	Xenofan din Colofon	Colofon (Ionia, Asia Mică)	c. 570 – c. 478 î. Hr	dualist – materialist (pămîntul şi apa)	raţionalist	Anaximandru
14	Heraclit din Efes	Efes (Caria, Asia Mică)	c. 544/540 – c. 483/475 î. Hr.	monist –materialist (focul)		
15	Parmenide din Elea	Elea (Italia de S)	c. 540 – c. 486 î. Hr.)	monist –materialist	raţionalist	Xenofan, Heraclit

16	Anaxagoras din Clazomene	(Ionia, Asia Mică)	c. 500/499 – 428/427 î. Hr.	pluralist –materialist (homeomeri)	raționalist (nous)	
17	Leucipp din Milet (întemeietorul Școlii filosofice atomiste)	Milet (Ionia, Asia Mică)	c. 500 – c. 440 î. Hr.	dualist – materialist (plinul și golul)		Melissos, Empedocle, Zenon din Elea
18	Empedocle din Agrigent	Acragas =Agrigentum (astăzi Girgenti) în Sicilia, Italia	c. 496/490 – c. 435/430 î. Hr.	pluralist – materialist (focul, aerul, apa pământul)		Parmenide, Heraclit
19	Zenon din Elea (descoperitorul dialecticii)	Elea (în S. Italiei)	c. 490 –c. 430 î. Hr.	monist – materialist	raționalist	Parmeide
20	Protagoras din Abdera	Abdera (Tracia)	c. 485 – c. 410 î. Hr.	idealist	sceptic relativist, epistemolog – subiectiv	Heraclit
21	Gorgias din Leontinoi	Leontinoi (Sicilia)	c. 483 – c. 380 î. Hr.	nihilist		Heraclit
22	Socrate	Atena (Attica)	471 – 399 î. Hr.	nu a scris nimic!	raționalist	
23	Diogene din Appollonia, un ultim filosof ionian	Appollonia (?)	c. 460 – c. 390 î. Hr.	monist – materialist (aerul)		
24	Democrit din Abdera	Abdera (Tracia)	c. 460 – c. 370 î. Hr.	dualist – materialist (atomul și vidul)	raționalist	Parmenide, Leucipp
25	Antistene din Atena (fondatorul Șc. cinice)	Atena (Attica)	c. 455 – c. 360 î. Hr.		empirist - senzorialist	Gorgias, Hippias, Prodicos, Socrate
26	Euclid din Megara (fondatorul Șc. megarice)	Megara (Attica)	c. 450 – c 374 î. Hr.			Socrate
27	Aristip din Cirene (fondatorul Șc. cirenaice)	Kirene (Africa de N).	c. 435 – c. 360 î. Hr.		senzorialist– sceptic	Socrate, Proagoras
28	Platon (Aristokles) (fondatorul Academiei)	Atena (Attica)	c. 427 – 347 î. Hr.	monist – idealist (Ideea de Bine = Dumnezeu)	raționalist	Socrate, Hermogenes, Euclid din Megara, Filolaus, Euritas, Teodoras, Architas din Tarent, Herclit
29	Diogene din Sinope (Diogene Câinele – cinic)	Sinope (N Pontului)	c. 400 – c. 323			Antistene
30	Aristotel din Stagira (fondatorul Lyceului)	Stagira (Calcidica, Macedonia)	384 – 322 î. Hr.	dualist – materialist (materia și Forma)	raționalist (creatorul Logicii)	Platon, Socrate, Heraclit

31	Euclid din Alexandria (creatorul Geometriei științifice = axiomatică)	?	c. 365 – c. 290 î. Hr.		raționalist – deductivist	
32	Pyrhon din Elis (fondatorul Șc. sceptice)	?	c. 360 – c. 270 î. Hr	Nu a scris nimic!	agnostic – sceptic	Bryson, Anaxarcos, Democrit, sofiștii
33	Epicur din Samos (fondatorul Școlii epicureice)	Insula Samos	342 – 271 î. Hr.	dualist – materialist (atomul și vidul)	senzorialist	Hesiod, Xenocrate, Democrit
34	Zenon din Cition (fondatorul Șc. stoice)	Kitton (Cipru)	c. 336 – c. 264 î. Hr.	monist– materialist (stoiketa =element material fundamental)		Crates, Stilpon Xenocrate
35	Crisip din Soloi (sistematizează doctrina stoică	Soloi (Cilica)	c. 281 – c 208 î. Hr.		raționalist (creatorul Logicii propozițiilor)	Acesilaos din Pitane, Cleantes din Assos
36	Seneca	Cordoba (Spania)	4 î. Hr. – 65 d. Hr.			Sotion Attalos
•	IISUS HRISTOS (întemeietorul religiei creștine)	Betleem (Iudeea, Palestina)	ANUL 1 (al 31-lea an de domnie al Împăratului roman Octavian Augustus)			
37	Epictet (întemeietor al stoicismului tîrziu, la Roma)	Hieropotis (Frigia)	c. 50 – 135 d. Hr.	Nu a scris nimic!		Musonius Rufus
38.	Marcus Aurelius (filosof stoic, împărat roman)	Roma (Italia)	121 – 180 d. Hr.			Fronte Herodes Atticus, Iunius Arulenus
39	Plotin (filosof neoplatonic)	Lycopotis (Egipt)	c. 204 – 269 d. Hr.		raționalist, mistic	Platon, Aristotel, Ammonius Saccas, Numenius din Apameia, Filon Evreul
40	Aurelius Augustin sau Sf. Augustin - filosof creștin)	Thagasta (Numidia, Africa)	354 – 430 d. Hr.			Cicero, maniheismul, scepticismul, Plotin, Porfir, creștinismul
41	Diogene Laertios (istoriograf grec celebru)	Laertia (Cilicia)	sec 3 d. Hr			
42	Pseudo-Dionisie Areopagitul (altul decât Dionisie Areopagitul atenianul convertit de Sf. Pavel în sec 1 d. Hr.	?	înc. sec 5. d. Hr.			

43	Boethius	Roma (Italia)	480 – 524 d. Hr.			platonice, aristotelice, stoice
44	Justinian (împăratul Bizanțului, creștin)	Tauresium?	482 – 565 d. Hr.	La doi ani după urcarea pe tron (în 529 d. Hr.) ordonă închiderea școlii neoplatonice din Atena, marcând sfârșitul filosofiei antice și începutul filosofiei scolastice.	Încadrare gnoseologică	
45	Sf. Toma d'Aquino	Roccassecca (lîngă Aquino – Italia)	c. 1225 – 1274 d. Hr.	dualist (materie și formă)	raționalist dar nu exclude cunoașterea senzorială	Aristotel ș. a.
46	Giovanni Pico Della Mirandola	Mirandola (provincia Modena – Italia)	1463-1494 d. Hr.			Platon, Aristotel
47	Nicolaus Copernic (fondatorul astronomiei moderne, heliocentrice)	Torun (Polonia)	1473-1543 d. Hr.			Aristarh din Samos
48	Michele de Montaigne	Dordogne (Franța)	1533-1592 d. Hr.		raționalist sceptic	scepticismul antic grec (Sextus Empiricus)
49	Giordano Bruno	Nola (Italia)	1548-1600 d. Hr.	materialist (panteist, hylozoist)	raționalist cu filoane de empirist	Copernic
50	René Descartes (fondatorul filosofiei moderne, întemeietor al geometriei analitice și calculului infinitesimal)	La Haye (Franța)	1596-1650 d. Hr.	dualist (întinderea substanței materiale și gândirea subordonată principiul suprem – Dumnezeu)	raționalist deductivist (sceptic, promovează îndoiala metodică)	multiple și variate
51	Blaise Pascal	Clermont - Ferrand (Franța)	1623-1662 d. Hr.		raționalist cu accente de sceptic	Montaigne, pesimismul jansenismul
52	Baruch Spinoza	Amsterdam (Olanda)	1632-1677 d. Hr.	monist materialist (natura = Dumnezeu)	raționalist	Bruno, Bacon, F. Decartes, Hobbes
53	John Locke	Wrington (comitatul) Somerset – Anglia)	1632-1704 d. Hr.	dualist (materia și spiritul)	empirist – senzorialist cu ușoare înclinări spre raționalism și scepticism	Descartes, Bacon, F., R. Boyle

54.	Gottfried Wilhelm Leibniz (descoperitorul calculului diferențial și integral; formulează principiul rațiunii suficiente)	Leipzig (Germania)	1646-1716 d. Hr.	pluralist idealist (monadele spirituale subordonate monadei supreme – Dumnezeu)	raționalist (încearcă o sinteză cu empirismul; deschide perspectiva apriorismului)	
55	Charles Louis de Secondat Montesquieu	La Brède (Bordeaux – Franța)	1689-1755 d. Hr.			Aristotel, Locke, Machiavelli
56	David Hume	Edinburgh (Scoția)	1711-1776 d. Hr.	idealist subiectivist	empirist sceptic și agnostic	Bacon, F., Locke, Berkeley
57	Immanuel Kant (întemeietorul filosofiei clasice germane)	Königsberg (Prusia Orientală – Gemania, azi Kaliningrad în Rusia)	1724-1804 d. Hr.	idealist	raționalist – agnostic, fondează apriorismul	anticii, Hume, Leibnic, Rousseau
58	Pierre Simon Laplace	Beaumont – en–Auge (Franța)	1749-1827 d. Hr.			Newton, Halley, Euler
59	Georg Wilhelm Friedrich Hegel (filosof clasic german)	Stuttgart (Germania)	1770-1831 d. Hr.	idealist obiectiv monist (rațiunea absolută sau spiritul absolut)	raționalist	
60	Arthur Schopenhauer (filosof german)	Dantzig = Gdansk (Polonia)	1788-1860 d. Hr.	idealist subiectiv monist (Voința universală absolută, diferită de voința psihologică a unei persoane)	raționalist, eclectic	multiple și variate
61	John Stuart Mill (fondator al inducției ca metodă de cunoaștere (promotor al utilitarismului)	Londra (Anglia)	1806-1873 d. Hr.		empirist inductivist	Bentham, Comte
62	Vasile Conta (promotor al evoluționismului, primul filosof român cu sistem filosofic, propagă un determinism riguros numit de el „fatalism")		1845-1882 d. Hr.	materialist		
63	Rudolf Otto (filosof și istoric al religiilor, german)	Peine (Germania)	1869-1973			

64	Bertrand Russell (filosof şi logician, fondator al logismului şi teoriei tipurilor)	Trelleck, Ţara Galilor	1872-1970	idealist obiectiv	raţionalist deductivist	Leibniz, Frege, Peano, Wittgestein
65	Karl Jaspers (filosof existenţialist creştin german)	Oldenburg (Germania)	1883-1969			
66	Ludwig Wittgestein (filosof austriac naturalizat englez în 1929; fondator al „atomismului logic", dezvoltă teoria „jocurilor lingvistice")	Viena (Austria)	1889-1951			
67	Brand Blanshard (filosof american, prof. la Univ. Yale)		1892-1987		raţionalist	
68	Norbert Wiener (matematician american, creatorul ciberneticii)	Columbia, Missouri (S.U.A.)	1894-1964			
69	Werner Heissemberg (fizician german; descoperă relaţiile de imprecizie care conduc la indeterminism gnoseologic)	Würzburg (Germania)	1901-1976			
70	Sir Karl Raimund Popper (filosof al ştiinţei şi logician austriac stabilit în Anglia)	Viena (Austria)	1902-1994			
71	Arthur Koestler (scriitor ungur de limbă engleză, naturalizat britanic)	Budapesta (Ungaria)	1905-1983			
72	Albert Camus (scriitor francez cu înclinaţii spre existenţialismul ateu)	Mondovi, azi Deraan (Algeria)	1913-1960			

73	John Rawls (filosof american autorul unei analize a raporturilor între justiţie şi economie)	Baltimore (S.U.A.)	n. 1921			
74	Edgar Morin (sociolog francez preocupat de cultură, de mass-media etc)	Paris (Franţa)	n. 1921			
75	Patrik Suppes (matematician logician şi filosof englez; are contribuţii la teoria probabilităţilor şi la teoria modelelor)	(Anglia)	n. 1922			

Sec Şcolile filozofice antice

Sec. VI. î.Hr.

ŞCOALA IONIANĂ (fizicienii)
Tales din Milet (624-546)
Anaximandru (610-547)
Anaximene (585-528)
Heraclit (576-480)

ŞCOALA PYTAGOREICĂ
Pytagora (570-496)
Filolaos (sec. V)

ŞCOALA ELEATĂ
Xenofon (580-500)
Parmenide (sec. VI-V)
Zenon din Elea (cca. 490)

Sec. V. î.Hr.

Sofiştii
Protagoras
Gorgias
Hippias
Antiphon
Alkidamas
Tarasymachos

Anaxagora (500-428)
SOCRATE (470-399)
Empedocle (483-424)
ŞCOALA MEGARICĂ
Euklid (?-?)

ŞC. ATOMISTĂ
Leucipp (450)
Democrit (460-370)

ŞC. CINICĂ
ŞC. CIRENAICĂ

Sec. IV. î.Hr.

PLATON
ARISTOTEL (384-322)
Peripatecienii:
Academia: Eudox, Speusipp, Xenocrate, Polemon
Eubulid
Didore Cronos
Stilpon
ŞC. SCEPTICĂ
Pyrrhon
Antistene (440-?)
Diogene († 323)
ŞC. STOICĂ
Zenon (336-264)
Aristipp (435-?)
ŞC. EPICUR
Epicur (341-269)

Sec. III. î.Hr.

Aristoxenos
Straton din Lampascus († 270)
Academia nouă: Arcesilaos (315-241)
Carneade (214-129)
Timon († 325)
Cleantes (331-233)
Chrysip (280-208)
Diogene din Babilonia
Metrodor
Hermark
Polistrates

Sec. II. î.Hr.

Clitomachos (129 a. H)
Filon din Larisa (87 î.e.n)
Antiochus din Askalon († 58 î. Hr.)
Panetius (180-110)
Poseidon din Apameia (sec. IV)
Apollodor din Atena (140-100)
Zenon din Sidon (cca. 150 î. Hr.)
Philodemos

Sec. I. î.Hr.

Andronicos din Rhodos (cca. 70 î. hr.)
CICERO (106-43)
Lucretius Carus (cca. 99-55 î. Hr.)

Sec. II 1-300

Alexandru din Afrodisa (sec II d.Hr.)
FILON Evreul (20-56 d- hr.)
PLOTIN (205-270)
Porfirius (233-304)
Jamblichos (283-333)
Enesidemos
Agrippa (sec. II)
SENECA (4 î. Hr.-65 d. ChR.)
Epictet (?-125)
Marc Aureliu (121-180)

300-530

Proclos (412-485)
Sextus Empiricus (cca. 200 d. Hr.)
Filozofia creştină
AUGUSTIN (354-430)


529 e. n. Justinian închide şcoala neoplatonică din Atena.

Reprodus din *Istoria filosofiei antice*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti 1982, lucrare a Diac. Prof. Dr. Nicolae Balca

CUPRINS